| O poder da cultura e a cultura no poder |

A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil

| O poder da cultura e a cultura no poder |

A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil

Jocélio Teles dos Santos

Edufba
Salvador
2005

Aos meus pais Helenita Souza Teles
e José Bezerra dos Santos

| Agradecimentos |

Este livro foi apresentado originalmente como tese de doutoramento na FFLCH – Universidade de São Paulo, em agosto de 2000. Agradeço a Maria Lúcia Montes, orientadora, que desde a elaboração de um projeto angustiado entre o "politicamente correto" e o "corretamente político" se entusiasmou pela proposta. O cuidado na leitura, o apontar novas idéias quando o material assim o exigia, o carinho e a amizade sempre manifestas são dívidas contraídas. A sua orientação, marcada por um tempo "nuer" e acontecimentos inesperados como blecautes e enchentes paulistanas, esteve além do singular.

Ao Departamento de Antropologia da UFBA, que me liberou das atividades docentes, e à CAPES, por ter me concedido a bolsa PICDT. À Fundação Ford que, através do Programa *A Cor da Bahia*, me proporcionou assistentes de pesquisa, Ana Lúcia Formigli e Vandete Cristina Gadéa, e a participação em congressos internacionais (Americanistas e LASA), visando apresentação de versões iniciais de capítulos.

A Vagner Gonçalves da Silva, grande amigo e colega, pelas leituras nas versões dos capítulos e no passar "a régua final". Aos colegas, e não menos amigos, Lívio Sansone, Antonio Sérgio Guimarães, Paula Cristina da Silva, Delcele Guimarães, Cloves Luís Oliveira, Nadya Guimarães e Michel Agier, pelo estímulo constante e por termos criado no Programa *A Cor da Bahia* um ambiente profícuo de discussões de temas que perpassam este trabalho. A João Reis e Maria Rosário Carvalho pela amizade,

cuja pergunta "como anda a tese?" muito me animou. A Peter Fry e Lilian Schwarcz pelos comentários e sugestões.

Aos amigos "avessos" à academia, Éber Fagundes, Dadinha, Aldair Amparo, Benício Silva, Roque Alcântara, Aída Fontes e a minha irmã Consuelo. As suas perguntas "quando é que termina?" ou "ainda não terminou?" muito me instigaram e serviram de estímulo. A Maria José L. do Espírito Santo pelo fundamental apoio no CDCN e a Maria Nazaré M. Lima pela revisão. A Goli Guerreiro, amiga de sempre.

| Sumário |

| Introdução |

A elaboração deste livro, seus percalços e descaminhos, foi intercalada por alguns discursos que desvelam dilemas que nos afligem. Em 1994, quando da realização do II Seminário Estadual de Universitários Negros – SENUN, realizado em Salvador-BA, um estudante e militante negro, finalizando a sua intervenção nos debates, reivindicava um Estado negro. A fala, reveladora de alternativas para romper com as desigualdades raciais no país, inscrevia-se no plano da representação ideológica do Quilombo de Palmares. Anos depois, em 1996, o presidente Fernando Henrique Cardoso reconhecia oficialmente a existência do preconceito racial na sociedade brasileira e instituía, através de decreto, em vinte de novembro, Dia da Consciência Negra, o Grupo de Trabalho Interministerial com a finalidade de desenvolver políticas para a valorização da população negra.

É óbvio que a repercussão do discurso presidencial teve mais efeito, pelo menos na sua divulgação através da mídia, que a fala do militante, pois o reconhecimento do racismo à brasileira é muito menos problemático que a proposta, vista naquele momento por muitos como radical, de construção de um novo tipo de representação para o país. De todo modo, penso que os dois discursos são menos passíveis de aproximação pelos seus conteúdos que pelo elemento comum de constituírem discursos afirmativos, tanto pelas denúncias e mobilizações dos movimentos negros, a partir dos anos setenta, quanto pela significativa produção das

pesquisas de caráter sociológico e antropológico produzidas no país e no exterior, desde o final da primeira metade do século vinte, e com maior vigor a partir dos anos setenta/oitenta.

Curioso é que as constantes denúncias de preconceito racial e a crescente racialização das suas denúncias levaram a leituras interpretativas de que não mais fazia sentido falar do mito da democracia racial, visto que o reconhecimento de uma sociedade de caráter racista implica, mais que imediatamente, negação automática do mito da democracia racial. Se o mito é o ponto nodal para entender as representações da, e sobre a sociedade brasileira, de que modo é interpretado e se apresenta, tanto na literatura quanto no discurso dos militantes negros? Onde ele se ampara? Se ele é o moto perpétuo dos nossos dilemas, há que entender o seu próprio questionamento.

Inicio este livro revendo as críticas ao mito da democracia racial, demonstrando a trama urdida no seu questionamento, em que "mito" tem como pressuposto a identificação imediata com ideologia e falsa consciência, constatação que revela ingenuidades e equívocos teóricos, pois tanto a sua "desmistificação" quanto o simples "desmitificar" não produziram um efeito imediato em termos de sua completa negação, pelo menos naquilo que Fernando Pessoa já dizia sobre a natureza do mito: o nada que é tudo.

Nada mais é dissensão que o nosso mito de origem. Por essa razão é que eu tomarei como ponto de partida autores brasilianistas e nacionais, e as suas visões sobre esse mito, para adentrar na reflexão da teoria antropológica sobre o mito como um objeto de conhecimento. A escolha deu-se em função desses teóricos terem, em algum momento dos seus trabalhos, direcionado suas análises sobre a "democracia racial", assim como por uma questão metodológica, pois as suas reflexões situam-se entre as décadas de cinqüenta e noventa, periodização aqui analisada.

A partir de um depoimento, Roger Bastide (1955) afirmava que no Brasil há o preconceito de não ter preconceito, o que significava, seguin-

do uma livre interpretação, uma espécie de fidelidade do Brasil ao ideal de democracia racial; por conseqüência, isso constituía-se em uma resposta que não passava de "uma ideologia a mascarar os fatos". Observe-se a sua afirmação: "É verdade que esse *ideal* (grifo meu) de democracia impede as manifestações demasiado brutais, disfarça a raça sob a classe, limita os perigos de um conflito aberto" (p.124).

Nos anos sessenta, um outro brasilianista, Marvin Harris (1967), partia do princípio de que não havia grupos sociais brasileiros subjetivamente significativos baseados exclusivamente no critério racial. Os termos preto e branco denotavam segmentos bem definidos da população apenas para um antropólogo físico. Como conseqüência da falta da lei de descendência, verificada na sociedade americana, e de uma ambigüidade semântica, dizia haver diplomatas brasileiros e outros expoentes oficiais e semi-oficiais que compartilhavam a crença de Gilberto Freyre no paraíso racial. Ainda para Harris, Donald Pierson subestimava o preconceito racial, admitindo uma democracia inter-racial na Bahia (p.96).

A discriminação racial por si só era, para Marvin Harris, sutil e equívoca, enquanto que a discriminação de classe produzia impedimentos e desigualdades de qualidade persistentes, o que aproximaria as classes, no Brasil, aos índios dos altiplanos e aos negros dos Estados Unidos. Além disso, apoiava-se na classificação de Thales de Azevedo para a hierarquia social baiana em três classes, e observava que todos os sintomas familiares de discriminação racial tendiam a ser abafados pelas diferenças entre as classes. Na argumentação de Harris, o "paraíso racial" é habitado por criaturas de ficção; e no que se refere ao comportamento real, as "raças" não existiam para os brasileiros, apesar das classes existirem tanto para o observador quanto para os brasileiros, assim como a identidade racial em si mesma seria uma coisa sutil e de pouca monta no Brasil, enquanto que, nos Estados Unidos, constituía, para milhões de pessoas, um passaporte para o inferno.

De que modo se apresenta a democracia racial nos estudos afro-brasileiros?

Thales de Azevedo (1975) pensava a democracia racial como ideologia, chegava a apontar a reflexão de O. Ianni nessa mesma direção, e também via-a como mito mantido por "duas ordens de argumentos: primeiro, a forte determinação dos critérios de classe no processo de atribuição de status e de relacionamento individual; segundo, a ausência de hostilidade manifesta e de violência entre brancos e pessoas de cor". Apoiando-se em Charles Wagley, dizia que fatores como fortuna, profissão, instrução representavam papel mais importante que a raça nas relações pessoais. Entre esses fatores, salientar-se-iam os critérios para classificações raciais, de acordo com os quais branco é, genericamente, todo aquele que, mesmo mestiço, tem certos atributos do grupo social superior (p.36).

Recorrendo ao diálogo com autores norte-americanos que aqui aportaram, como Marvin Harris, Donald Pierson, Carl Degler, Thales de Azevedo chamava a atenção para as falácias do mito. E algo que se destaca na sua argumentação é que a ideologia que estaria no âmago do mito chegou a ser pensada de diferentes formas nas regiões do país. A tradição e a herança cultural do patriarcalismo no norte do país tornaria essa região

> menos ostensiva em sua resistência à ascensão social das camadas baixas e de cor, por ter a camada superior e branca mais efetivo controle sobre os mecanismos de mobilidade social, enquanto que no Sul, com uma ordem mais competitiva, a maior discriminação seria resultado de menor influência histórica do patriarcalismo, na opinião de Bastide. (p. 260)

O autor que mais se destacou na influência extra-acadêmica, com releituras dos movimentos e intelectuais negros, é Florestan Fernandes[1]. Na sua argumentação (1972), a democracia era refletida como realidade e mito. Para ele, a idéia de que existiria uma democracia racial no Brasil vem sendo fomentada há muito tempo, e constituía-se em uma distorção criada no mundo colonial, como contraparte à inclusão de mestiços no núcleo legal das "grandes famílias", ou seja, como reação a mecanismos efetivos de ascensão social do "mulato". A miscigenação havia sido produzida como conseqüência de uma estratificação racial, resultante de uma

ordem escravista e dominação senhorial, contribuindo para aumentar a massa da população escrava e para diferenciar os estratos dependentes intermediários, do que para fomentar a igualdade racial. Por isso, a miscigenação e a mobilidade social vertical operavam-se dentro dos limites e segundo as conveniências daquela ordem social; indo além, dizia que, fundamentalmente, era a hegemonia da "raça dominante" (p.26).

Transitando entre idéia e mito na qualificação da democracia racial no Brasil, Florestan Fernandes observava que, se vista pelo ângulo do comportamento coletivo das populações de cor, constituía-se em um mito cruel, e acreditava que poderia acontecer "essa" democracia racial, a partir de alguns fatores potenciais como economia de subsistência, desenvolvimento (leia-se industrialização) e oportunidade de emprego. Na análise de Florestan, confunde-se tolerância racial com democracia racial, e a

> propalada democracia racial não passa, infelizmente, de um mito social. É um mito criado pela maioria e tendo em vista os interesses sociais e os valores morais dessa maioria; ele não ajuda o 'branco' no sentido de obrigá-lo a diminuir as formas existentes de resistência à ascensão social do 'negro'; nem ajuda o 'negro' a tomar consciência realista da situação e a lutar para modificá-la, de modo a converter a 'tolerância racial' existente em um fator favorável a seu êxito como pessoa e como membro de um estoque 'racial'. (p.40)

Além de ser refletido como ideologia, idéia, mito ou mesmo realidade, uma concepção sobre a democracia racial no Brasil se apresenta. Roberto da Matta (1987) faz um certo deslocamento ao ver o racismo científico contido na "fábula das três raças", desde o final do século passado, florescendo no campo erudito (das chamadas teorias científicas) e no campo popular, ao demonstrar que é impressionante a profundidade histórica desta "fábula". Chamando a atenção para a obviedade e a banalidade empírica da descoberta dos três elementos sociais (negro, indígena e branco), observa que há uma distância significativa entre a presença empírica dos elementos e seu uso como recursos ideológicos na construção da identidade social. Reportando-se ao que me parece ser uma das nossas

mais antigas inquietações, a comparação com a sociedade norte-americana diz que, ao contrário dos Estados Unidos, onde o recorte social da realidade empiricamente dada foi numa espécie de linha social perpendicular, por aqui houve uma triangulação étnica; uma junção ideológica básica entre um sistema hierarquizado real, concreto e historicamente dado, e a sua legitimação ideológica num plano mais profundo. A mestiçagem, portanto, deve ser notada como uma ideologia dominante abrangente, capaz de permear a visão do povo, dos intelectuais, dos políticos e dos acadêmicos, de esquerda e de direita.

Roberto da Matta evita falar em mito da democracia racial, deslocando-o para a análise da fábula das três raças. Isto é significativo, pois demonstra a hierarquia totalizadora da sociedade brasileira e o poder dessa fábula de se apresentar como a mais poderosa força cultural do Brasil, que integra idealmente sua sociedade e individualiza sua cultura (p.62). No entanto, este modo de pensar o mito apresenta problemas analíticos: afinal de contas, se o mito é recorrente na análise das desigualdades raciais, por que esgotá-lo em fábula, se esta, desse modo, pode ser reduzida a alegoria social?

Ainda no âmbito da leitura do mito da democracia racial como ideologia, ou melhor, no sentido de uma falsa consciência, encontra-se nas últimas décadas uma referência de sua criação na argumentação e defesa freyriana. Gilberto Freyre, que foi elevado à condição de uma espécie de intelectual orgânico das elites brasileiras, desde os anos sessenta, com o seu apoio ao regime militar, é referido como uma espécie de Dumézil tupiniquim. Carlo Ginzburg (1990), ao discutir a obra de G.Dumézil – Mythes et dieux des Germains – e a sua relação com a interpretação ou mesmo a influência da mitologia germânica e as orientações políticas, militares e culturais do Terceiro Reich, observa que a obra refletiria uma pesquisa sobre longuíssimas continuidades culturais: na mitologia germânica, pode-se individuar um elemento – a evolução em sentido militar – que a distingue das outras mitologias do campo indo-europeu. Tal

evolução pode se encontrar nas conotações guerreiras, além das reais e sacerdotais, assumidas pela figura de Odin, onde haveria concordâncias explicitamente indicadas entre o presente e passado. Uma continuidade ideológica. Segundo Ginzburg, a continuidade inconsciente entre mitos germânicos e aspectos da Alemanha nazista mostrava-se, em Mythes et dieux des Germains, como um dado, sem remeter à raça nem ao inconsciente coletivo.

Guardando as devidas proporções, não estaria reservado a Gilberto Freyre o mesmo destino que foi consagrado a Dumézil? Seria bom refletir que estamos, de um lado, perante um *accord préétabli* entre passado pré-histórico e presente, uma continuidade cultural e não étnica – , e do outro, diante de uma reconstrução histórica que argumentava a importância das três culturas na formação da sociedade brasileira. O que aproxima os dois autores seria não só a moldura interpretativa – é a cultura o arsenal explicativo da sociedade alemã e da brasileira – mas o papel a eles reservado pela crítica: a continuidade entre mitos germânicos e aspectos da Alemanha nazista (Dumézil) e a interpretação do encontro das raças como substrato da tese de uma democracia racial brasileira e, por conseguinte, da manutenção do racismo à brasileira.

No intuito de pensar a democracia racial como mito, sendo, portanto, um objeto de conhecimento da sociedade brasileira, argumento que é possível refletir sobre o seu significado menos como pura negação, ideologia, falsa consciência ou uma mera estória, e sim pelo que ele pode trazer de compreensão sobre a sociedade brasileira.

Afinal, se descartamos a sua utilização como produto da reflexão, já que o não reconhecimento significaria o seu desaparecimento, a tradição antropológica encontrar-se-ia perante uma encruzilhada que poderia levar à seguinte indagação: o mito morreu; abaixo, ou viva, a Antropologia?

Uma primeira observação é a de que, como observa Balandier (1976), os relatos míticos expressam simbolicamente, através das personagens primordiais e de suas ações, a "argumentação" pela qual se compreendem

(e se justificam) a ordem das coisas e dos homens. A ordem estaria, por assim dizer, fornecendo um elemento de constituição da matéria mítica. Nessa direção, eu remeteria a observações de Lévi-Strauss (1985) sobre a estrutura dos mitos. Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: "antes da criação do mundo", ou "durante os primeiros tempos", em todo caso, "faz muito tempo". Esses acontecimentos formam também uma estrutura permanente, em que esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. E o que melhor se assemelha ao pensamento mítico é a ideologia política. Exemplificando o evocar da Revolução Francesa, que se refere a uma seqüência de acontecimentos passados, cujas conseqüências longínquas se fazem presentes através de uma série, não-reversível, de acontecimentos intermediários, Lévi-Strauss observa que, para o homem político, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem: seqüência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de uma eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual, os antagonismos que nela se manifestam, e entrever os lineamentos da evolução futura.

Alguns pontos teóricos importantes aparecem na argumentação de Lévi-Strauss (1981 e 1987). Há, em primeiro lugar, o fato de por vezes os mitos se assemelharem a fragmentos e remendos, histórias desconexas; e por vezes serem histórias muito coerentes e com logicidade. Podem se constituir numa espécie de minimitos, visto que muito curto e condensado, mas preservando a propriedade de um mito, na medida em que o podemos seguir sob diferentes transformações: um elemento provoca a readaptação de outros elementos, são histórias altamente repetitivas, ou seja, um mesmo tipo de elemento pode ser utilizado diversas vezes na explicação de vários acontecimentos...

Em segundo lugar, a transformação que ocorre nos mitos se operaria de uma variante a outra de um mesmo mito, de um mito a um outro mito, de uma sociedade a uma outra sociedade, com referência aos mesmos mitos ou a mitos diferentes, e que afetariam ora a armadura, ora o

código, ora a mensagem do mito, mas sem que este deixe de existir como tal. Enfim, as transformações respeitam uma espécie de princípio de conservação da matéria mítica, em função do qual, de qualquer mito sempre poderá sair um outro mito. Indo à extenuação e não ao desaparecimento, dois caminhos se apresentam: o da elaboração romanesca (em que o conto é uma opção) e o da reutilização para fins de legitimação histórica. E "por sua vez, essa história pode ser de dois tipos: retrospectiva, para fundar uma ordem tradicional sobre um passado longínquo; ou prospectiva, para fazer desse passado o início de um futuro que começa a desenhar-se", o que demonstraria uma continuidade orgânica entre a mitologia, a tradição lendária e a política (p.274).

Pensar o mito da democracia racial na sociedade brasileira é apontar os seus vários significantes que estão ancorados no sistema de poder, os seus rearranjos e a sua operacionalização. Por outro lado, há que observar os seus significados mudando de lugar, possuindo variações e revelando as leituras alternativas que correspondem a determinados interesses específicos, pois a realidade está sendo interpretada constantemente pelos interesses de poder. Isso fica demonstrado seja na redução desse mito à falsa ideologia, seja na exaltação ao encontro das três raças, nas comemorações dos 500 anos de descobrimento, por exemplo.

O mito da democracia racial pode, então, ser usado com base na justificação de que a igualdade ou desigualdade de direitos independem da cor, na inexistência de discriminação racial no país, nas relações de tratamento entre brancos e negros e convivência em espaços diversos, na identificação de que as elites brasileiras são mestiças, na mestiçagem como uma causa da democracia racial ou como o que indica a identidade nacional, ou mesmo por uma outra variação: o nosso racismo é diferente de outros racismos.

Pensar o mito, portanto, significa desconstruir e mostrar a sua eficácia como forma de entender a ambigüidade e os paradoxos presentes na sociedade brasileira; se, por um lado, revela um *apartheid* social, com a

exclusão social da população negra e indígena, do outro, demonstra que é inclusivo via a convivialidade racial, ou, se preferirem, a cultura afro-brasileira ao longo da nossa formação social.

Como os estudos antropológicos demonstram, o mito fala de história e conta estórias, e é nessa trilha que desenvolvo o livro. Percorro o caminho através de um recorte histórico me reportando, no capítulo primeiro, às representações oficiais sobre a população negra, em um período marcado por um discurso que me parece angustiado. Se até os anos cinqüenta a democracia racial é pensada menos como ideologia que como fazendo parte da nossa socialidade, fosse em estudos acadêmicos, discursos oficiais, e até por intelectuais negros nacionais e norte-americanos[2], no período seguinte, mais precisamente na década de sessenta e, com mais ênfase, nos anos setenta, a referência toma outras cores e nomes: a democracia racial será referida como mito e identificada como mera ideologia. Nesse processo de negação do mito da democracia racial, não ocorreu uma ruptura epistemológica ou analítica, mas uma inserção política nas reflexões sobre as desigualdades raciais na sociedade brasileira ou o que eu poderia chamar de projeção da dimensão política no universo simbólico.

Essa politização na reflexão sobre as relações raciais, que tem significativa influência da racialização dos movimentos civis nos Estados Unidos[3], é um fenômeno de extrema relevância nas últimas décadas, seja pela adoção intelectual de reivindicações dos movimentos negros, pela maior "publicização" da discriminação racial ou pelas denúncias cada vez mais constantes de indivíduos no cotidiano e nas relações sociais.

Mesmo que a questão racial esteja presente na "viabilização da nação" desde as primeiras décadas do século vinte, com as mais diferentes interpretações e soluções[4], o que é singular a partir do final dos anos cinqüenta é a legitimação do Estado, através da elaboração de políticas públicas, cujo *leitimotiv* é a convivialidade racial como matéria-prima na implementação dessas políticas, tanto em termos políticos e econômicos

quanto culturais *stricto sensu*. É a convivialidade racial, vista pela ótica da cultura, ou seja, um sistema de valores que organiza as relações de socialidade e fornece o tom da política anunciada como externa e independente no governo Jânio Quadros, o que se torna um elemento substantivo no incremento à política desenvolvimentista no período militar, tema do capítulo 2, ou na criação de uma nova política do turismo, pela elevação do candomblé à condição de "imagem-força" do estado da Bahia, a que me reporto no capítulo terceiro.

Argumento que o poder da cultura remete à cultura no poder no período que vai do início dos anos sessenta, governo Jânio Quadros, ao advento do que se convencionou chamar de Nova República ou redemocratização, pois se a articulação poder/cultura tem nos discursos oficiais a reiteração da importância da população afro-brasileira, também se observa uma profícua relação com aqueles que falam em nome da cultura; refiro-me a intelectuais e lideranças afro-religiosas, sobremaneira a partir dos anos sessenta, e militantes negros no período pós-redemocratização, quando da elaboração da nova Constituição, com a criação dos conselhos de defesa da comunidade negra, que discuto no capítulo quatro.

Usando uma metáfora, diria que a cultura é uma carta política; ou seja, há uma espécie de camada arqueológica cultural que não pode ser simplesmente reduzida a manipulações, sejam elas no âmbito de uma ação política interna ou externa, pois o que se observa são discursos antigos, produzidos ao longo do século e sendo ressignificados a partir da segunda metade desse mesmo século.

Se a cultura não se reduz à política, e o inverso também pode ser dito, há de se notar uma dimensão tanto do poder na cultura quanto, seguindo Bourdieu (1998), do poder da cultura. Enfim, a questão que se apresenta é de que modo a cultura de origem negra atravessa a política em diferentes governos e, o que é mais desafiante, com projetos específicos, posto que não foram construídos pelas mesmas elites. Pois se há

aparentemente uma dificuldade, por parte de quem representa o poder político, em precisar o conceito de cultura – afinal a reificação de um discurso de valoração da cultura afro-brasileira, no que tange à tradição, o patrimônio, o critério de antigüidade, é sempre recorrente – observo que em períodos politicamente distintos, a disputa pela hegemonia no âmbito da cultura nunca foi tão acirrada como no campo das definições das políticas sociais e econômicas, e, talvez por isso, é que não se detecte um campo que polarizasse o discurso cultural. Havia projetos, sim, mas não uma política cultural. Fazia parte do projeto desenvolvimentista acoplar turismo e cultura, pois tornava-se legítimo trabalhar em um projeto que tinha como pressuposto a hegemonia.

E é na percepção de uma dinâmica cultural na sociedade brasileira que se tece não somente a legitimidade de propostas políticas, mas a própria legitimidade da cultura negra. Perseguindo a forma como essa cultura atravessa a elaboração dessas políticas oficiais, elegi o estado da Bahia como ponto focal da análise para entender o processo político da construção de imagens de uma "Bahia negra", que hoje parece definir "naturalmente" a identidade do estado. O processo de construção e consolidação dessas imagens vai se firmando, paulatinamente, entre o final da década de 50 e o início da Nova República, num contexto marcado por fortes tensões e ambigüidades nas relações entre as elites políticas e os próprios grupos e entidades negras, como os terreiros de candomblé e suas lideranças, e outras entidades culturais e políticas, como o Olodum, o Ilê Aiyê, o Filhos de Gandhy e o MNU.

Neste sentido, a "negritude" dessa "baianidade" corresponde ao processo de construção de uma "nação corretamente política", em razão de serem os seus símbolos diferentemente apropriados. A Bahia deixa de ser pensada como *melting pot,* e é onde se fixa e cristaliza a idéia de que ali se encontra o estado verdadeiramente negro. Diferente do início do século, há na Bahia uma reelaboração de políticas direcionadas para manifestações de tradição negra, em um período, a partir do final dos anos ses-

senta, em que o discurso da modernidade enfatizando desenvolvimento é prioritário. A questão que se apresenta é: de que forma os conteúdos da democracia racial, seus significados e significantes, passaram a consolidar essa identidade? Que discursos polissêmicos marcam a dimensão do poder na cultura e a dimensão do poder da cultura (característica de reforço, por exemplo, do povo-de-santo). Afinal, a Bahia, e a elevação dos seus símbolos, a partir dos anos sessenta, parece se constituir num equivalente do que foi o Rio de Janeiro no período 20-30. Entretanto, a legitimação desses símbolos não se reduz à existência do autoritarismo político nos dois períodos.

A pesquisa, iniciada arduamente em 1993, teve como ponto de partida a coleta de matérias de jornais baianos que apontassem temas referentes à população negra no período 50-90 e a sua relação com as políticas oficiais. Como o período 50-70 se apresentava como o de maior dificuldade para obtenção de dados em órgãos públicos, as matérias publicadas nesse período tornaram-se objeto de uma maior investigação, pois houve uma constante veiculação de atos de órgãos oficiais na imprensa.

A escolha dos jornais obedeceu ao critério da representatividade de projetos políticos distintos. O jornal de maior veiculação, *A Tarde,* desde o início do século é identificado com as elites locais, e o extinto *Diário de Notícias* se insere num projeto além-Bahia, pois vinculava-se aos *Diários Associados*, de Assis Chateaubriand. Incluí na pesquisa o jornal *A Tribuna da Bahia* e o *Jornal da Bahia*, posto que em alguns momentos as informações contidas nos outros dois jornais não se mostraram suficientes para fornecer respostas às minhas constantes indagações e inquietações. Com esse mesmo propósito, e mesmo sabendo dos riscos metodológicos com que eu haveria de me deparar, incluí no material coletado algumas matérias de jornais e periódicos do eixo RJ-SP. Após uma exaustiva compilação de dados, que somente em relação aos anos setenta correspondia a mais de 500 matérias, classifiquei-as por tópicos

que me levassem à compreensão da elaboração de atitudes e práticas oficiais para com a população negra.

Atentando para o fato de que há um necessário tratamento diferenciado das fontes, afinal o discurso tem um "lugar" de onde é produzido, realizei entrevistas com militantes negros que fizeram parte de órgãos oficiais e que participaram da mobilização política quando da elaboração da Constituição de 1988, ao mesmo tempo que fazia um levantamento de documentos oficiais em órgãos públicos em Salvador e Brasília, com o intuito de perceber o modo como as representações oficiais, com sua implementação através de ações voltadas para a população negra, foram concebidas e executadas.

Acredito que, deste modo, a análise dos discursos e atitudes oficiais pode nos indicar como permanecem e se transformam as ideologias raciais, enquanto sistemas de idéias e de valores (cf. DUMONT, 1985), e ao mesmo tempo demonstrar os conceitos que os sustentam e a natureza dos elementos que os explicitam no plano das ações. Ações que devem ser observadas em processo, numa constante reelaboração, na direção do que Clifford Geertz (1978) chama de interpretação, a qual envolve atenção particular para o que as ações dizem, ou não dizem, bem como a forma em que nela é dito ou não dito, o que pretendem. Um olhar sobre as ações governamentais para com a população negra revela, portanto, como um sistema oficial de representações e suas constantes ressignificações aparecem explicitamente numa sociedade que, de modo processual, vivendo inicialmente um período democrático, passou por um regime militar autoritário e, a partir dos anos oitenta, retornou à democracia.

Notas

[1] V., por exemplo, em Abdias do Nascimento, *O negro revoltado.* Rio de Janeiro, Edições GRD, 1968, p.31.

[2] V. a visão do Brasil como lugar da democracia racial, por exemplo, em David J. Hellwig (ed.), *African-american reflections on Brazil's racial paradise*, Philadelphia, Temple University Press, 1992; Célia Maria M. de Azevedo, "O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 30, p.151-162; Abdias do Nascimento, *O negro revoltado*, Rio Janeiro, Edições GRD, 1968, p.56; Guerreiro Ramos, *Introdução crítica à sociologia brasileira*, Rio Janeiro, Editora da UFRJ, 1995, p. 250.

[3] Esse fato pode ser notado através das relações entre militantes negros brasileiros e norte-americanos, tendo como exemplo maior a volta de Abdias do Nascimento do exílio e a busca de novos símbolos da raça negra; também de relevância é a influência dos trabalhos de intelectuais brasileiros como Carlos Hasenbalg e Nelson do V. Silva nas denúncias da discriminação racial no país.

[4] V., por exemplo, Lilia M. Schwarcz, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Cia. das Letras, 1993; Skidmore, Thomas. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro.* Rio de J,aneiro, Paz e Terra, 1989.

| O renascimento africano na sociedade brasileira |

Nos idos de 1961, o professor Agostinho da Silva, um erudito português radicado no Brasil desde os anos quarenta, em razão de um exílio provocado pelo regime salazarista, elaborou um documento a ser lido pelo presidente Jânio Quadros na Conferência dos Não-Alinhados, prevista para Belgrado. Em um momento marcado pela divisão do planeta entre as potências, leia-se "guerra fria" entre o bloco soviético e os Estados Unidos, Agostinho da Silva propunha uma frente de países não-alinhados – a Iugoslávia de Josip Tito, o Egito de Gamal A. Nasser, a Índia de Jawaharlal Nehru e a China de Mao Tsé-Tung –, sob a liderança do Brasil. Por razões que beiram uma ironia da história, o seu documento tomaria, décadas depois, o mesmo destino que a sua proposta naquele momento: perder-se-ia nos caminhos da burocracia institucional. Ainda que a constituição da frente não tivesse se concretizado, a sua concepção de uma política externa em direção ao continente africano haveria de ser adotada e implementada pelo governo Jânio Quadros. No âmbito do que viria a ser denominada a nova política externa independente, a África tornava-se o espaço histórico e geográfico, por excelência, da política internacional brasileira.

Desde o final dos anos cinqüenta, ainda no governo Juscelino Kubitschek, a ação de Agostinho da Silva, aquele que Caetano Veloso considera como um "cultor – paradoxal e heteredoxo como era – de sau-

dades do catolicismo lusitano medieval" e que, nas palavras de Antonio Risério, "disseminou uma forma de sebastianismo erudito de inspiração pessoana", pode ser visualizada[1]. Em 1959, Agostinho da Silva chega a Salvador propondo ao Reitor da Universidade Federal da Bahia, Edgar Santos, a criação de um centro de estudos voltado para os estudos tanto da África quanto da relação desse continente com o Brasil. Em um ambiente ainda de resistências das elites baianas, a intenção se concretizaria com a decisão do reitor de criar o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da UFBA[2]. Como observa Pedro Agostinho, a fundação do CEAO foi determinada menos pelo interesse acadêmico que pelo desejo de objetivá-lo como instrumento político no âmbito local (iniciou-se um curso de iorubá para os membros do candomblé sem a exigência de escolaridade comprovada), nacional (o intercâmbio entre alunos e professores africanos e brasileiros) e internacional (uma política de articulação com os países do Terceiro Mundo)[3].

Se o fomento dessa proposta política estava circunscrito ao âmbito cultural da Universidade, foi a atitude de Agostinho da Silva, para com o recém-empossado Presidente Jânio Quadros, que levaria a política externa brasileira a outros mares nunca dantes navegados:

> [...] eleito, com absoluta e impressionante maioria, foi Jânio, e logo disse ao reitor da conveniência que haveria em contatar o Presidente e lhe falar do trabalho do Centro. Estou, no entanto, em crer que o reitor também votara pelo vencido [Marechal Teixeira Lott], o que afinal haveria de lhe custar o cargo, e não houve de sua parte nenhum interesse pela proposta. Tomei então a liberdade de telegrafar para o Palácio do Planalto, logo que houve a posse, e pedir audiência, que me foi concedida e em que se teve perfeita e contínua colaboração durante os seis meses que durou a Presidência e em que se estabeleceu, pela abertura de embaixadas em África, pelo tratado com o Senegal, que ajudei a redigir, e pela vinda, com bolsas, de estudantes africanos que freqüentariam os cursos superiores que escolhessem e os complementariam na Bahia, no Recife, no Rio ou em São Paulo com, logo no primeiro ano, cinqüenta bolseiros, o início da colaboração que depois se foi firmando e aju-

dará, um dia, a que um conjunto jurídico dos países da língua comum contribua para maior humanização do resto do mundo[4].

Implementava-se, portanto, uma nova fase de relações internacionais entre o Brasil e os países africanos[5].

Esse quadro de aproximações, até então não observado como prática de uma instituição universitária e, principalmente, como ação do governo federal, torna-se interessante se visto por outro ângulo. De que forma essa política foi implementada pelo governo federal? O que ela incorporava para atingir o além-mar africano? Qual a matéria-prima simbólica que a sustentava? Quais as suas ressonâncias na sociedade brasileira? O que significava fazer o Brasil conhecido em África assim como conhecer a África no Brasil?

O Brasil vai à África e a África vem ao Brasil

Em um artigo escrito para a revista americana *Foreign Affairs,* antes da sua renúncia à Presidência da República, em agosto de 1961, Jânio Quadros apresentava em linhas gerais os princípios que norteavam a sua política externa em direção ao continente africano. O discurso evidenciava o Brasil como uma "nova força no cenário mundial" e afirmava, num tom levemente irônico, que o espaço ocupado pelo país não havia simplesmente ocorrido por mágica ou mero engajamento publicitário. A capacidade brasileira viria pela experiência, potencial econômico e humano, e representação de uma nação que se mostrava preparada perante um mundo dividido entre potências.

Com a argumentação de que possuíamos liderança para com os países latino-americanos e as nações afro-asiáticas, as seguintes características brasileiras eram destacadas: ocupação continental (quase metade da América do Sul), proximidade da África, intenso crescimento populacional, rápida industrialização e o maior exemplo de integração e coexistência racial "conhecido através da História". Seguindo o discurso

de Jânio Quadros, vê-se que, em um momento de conflitos mundiais, ele apontava o Brasil como o elo entre a África e o Ocidente; além disso, penso que o mais significativo é que toda a sua visão de uma política externa era manifesta pelo que o país poderia oferecer ao continente negro: uma política nacional de desenvolvimento, tendo como substrato a "total ausência de preconceito racial". Todos esses elementos, sublinhados como necessários para proporcionar uma "nova política de reposicionamento", posto que nos países afro-asiáticos existiriam relações comuns, de ordem histórica, geográfica, cultural e econômica, "o que torna necessária a formação de uma frente única na batalha contra o subdesenvolvimento e todas as formas de opressão", seriam capazes de se constituir em instrumentos de uma política nacional de desenvolvimento[6].

A concepção de uma nova política externa pelo governo Jânio Quadros pode ser vista em uma perspectiva de distinção e "reposicionamento" do país, em um contexto global de disputas e conflitos entre o bloco de países ocidentais e o soviético. Até então, a política externa brasileira tinha sido marcada por um alinhamento *pari passu* com os Estados Unidos e a Inglaterra, e uma clara ambigüidade com o continente africano no que se refere ao processo de descolonização.

Se no governo do general Eurico Gaspar Dutra (1946-1950) a diplomacia brasileira buscava dar prosseguimento aos projetos de uma maior participação brasileira no ordenamento do pós-guerra, a política externa do segundo governo de Getúlio Vargas (1951-1954) foi uma combinatória de nacionalismo e rejeição da desigualdade estrutural do sistema econômico internacional associada a um alinhamento com os Estados Unidos. E com relação a África, a leitura de Getúlio Vargas, sem nenhum apoio à descolonização, era que o continente precisaria se desenvolver para a "expansão do comércio mundial"[7].

No que se refere ao processo de descolonização africana, a postura brasileira até o início dos anos sessenta era marcada por uma defesa dos interesses econômicos, em vista da concorrência dos produtos africa-

nos similares aos brasileiros, e conciliação de posturas distintas como o combate ao *apartheid* sulafricano, a crítica ao colonialismo e a fidelidade a Portugal.

A postura brasileira diante da questão colonial nesse período deve ser inserida no contexto de um universo simbólico que tem como base uma espécie de culto à nossa herança lusitana, traduzida pela tradição da amizade e condição de ex-colônia portuguesa. Entretanto, se o papel reservado ao Brasil deve ser lido por um viés de interpretação política e econômica, nas decisões sobre a questão africana, como bem sublinhou Pinheiro (1989)[8], o elemento cultural é o mais significativo.

Mesmo que faltasse ao governo Juscelino Kubitschek (1956-1960) uma política em direção à África, havia uma preocupação manifesta com aquele continente, que pode ser compreendida em duas direções.

Primeiro, o apoio à independência dos povos coloniais já era algo manifesto na sociedade brasileira, desde os anos anteriores à sua posse, por intelectuais negros e não-negros de diversas tendências. Observe-se, por exemplo, a declaração de princípios do Teatro Experimental do Negro (TEM), quando da realização de uma "Semana de Estudos", na Associação Brasileira de Imprensa, no Rio de Janeiro, em maio de 1955. Com a participação de intelectuais como Nelson Werneck Sodré, Abdias do Nascimento (o fundador do Teatro Experimental do Negro (TEN) e Guerreiro Ramos, o encontro teve como objetivo a revisão dos estudos sociológicos e antropológicos sobre o negro no Brasil; além das críticas pesadas à sociologia e antropologia desenvolvidas no Brasil, ditas "oficiais" e "alienantes", pois focalizavam "a gente de cor, à luz do pitoresco ou do histórico puramente, como se se tratasse de elemento estático ou mumificado"[9], o documento expressava posições políticas através de palavras-chaves como autodeterminação e auto-afirmação, fundamentais para o entendimento do léxico político dos anos cinqüenta e sessenta, e reconhecia a existência de uma democracia racial brasileira, porém com resquícios de discriminação:

Declaração de Princípios

> [...] b) considerando as mudanças recentes do quadro das relações internacionais impostas pelo desenvolvimento econômico, social e cultural dos povos de cor, o qual se constitui no suporte da autodeterminação e da auto-afirmação desses povos;
>
> [...] h) considerando que o Brasil é uma comunidade internacional onde tem vigência os mais avançados padrões de democracia racial, apesar da sobrevivência, entre nós, de alguns restos de discriminação;
>
> Declara
>
> [...] 2) É legítimo reconhecer que o recente incremento da importância dos povos de cor, politicamente independentes, como fatores ponderáveis na configuração das relações internacionais, tem contribuído, de modo benéfico, para restaurar a segurança psicológica das minorias e desses povos; todavia, este fato auspicioso não deve transmutar-se em estímulo a considerar como luta e ódio entre raças o que é, fundamentalmente, tensão e conflito entre sistemas econômicos.
>
> [...] 5) É desejável que o Governo Brasileiro apoie os grupos e as instituições nacionais que, pelos requisitos de idoneidade científica, intelectual e moral, possam contribuir para a preservação das sadias tradições de democracia racial no Brasil, bem como para levar o nosso país a poder participar da liderança das forças internacionais interessadas na liquidação do colonialismo[10].

Em segundo lugar, a postura do governo Juscelino Kubitschek refletia a conjuntura internacional, como pode ser observado na sua mensagem enviada ao Congresso Nacional, em 15 de março de 1959: "[...]a crescente importância que vêm assumindo no campo internacional os países da África e Ásia, em luta pela independência e pela melhoria do nível de vida, é fato dos mais significativos deste século"[11], ou na sua posição refratária ao *apartheid* da África do Sul, visualizada a partir do assassinato de negros sul-africanos em abril de 1960. Através de um despacho, assinado no Palácio do Catete, no Rio Janeiro, e louvado pela imprensa como um gesto anti-racista de grande repercussão nacional e internacio-

nal, Juscelino Kubitschek retirava o representante diplomático na África do Sul e aconselhava a equipe Ferroviária de Araraquara a não se apresentar nos campos de futebol sul-africanos. Atitude semelhante havia sido tomada por um outro clube paulista, o Portuguesa Santista, que, anteriormente, se encontrava em excursão naquele país.

O despacho de Juscelino Kubitschek é revelador da compreensão do seu governo no que se refere à política externa e aos princípios "sagrados" da nossa formação social. Caracterizando o princípio de não intervenção como um dos "pontos cardeais" de sua política externa, e enfatizando a "contrariedade" pela existência de uma mentalidade escravista, dizia que a perseguição racial na África do Sul constituía em "um atentado menos contra os negros do que contra todo o nosso sistema de valores", que repousa sobre o orgulho de uma democracia racial, "em que todos os homens convivem em harmonia em torno da grandeza nacional". E assim justificava a contribuição africana para a constituição de um espírito nacional:

> Orgulhamo-nos de agora proclamar isto, do muito que devemos aos que vieram um dia da África para participar do engrandecimento deste país. Reconhecemos a contribuição do sangue negro para a formação do povo brasileiro, como dele nos orgulhamos. Temos de agradecer aos africanos não somente o imenso trabalho e energia empregados na agricultura, indústria e em todo um esforço criador da economia brasileira mas, também, a incalculável contribuição que trouxeram à arte, pintura e na formação de nosso espírito. Nossa dívida com os oriundos da região africana, e cujos descendentes são nossos irmãos patrícios iguais aos de qualquer outra cor ou de origem, durará enquanto durar o povo brasileiro[12].

A postura de Juscelino Kubitschek encontrava ressonância em outros âmbitos oficiais. No Senado, Afonso Arinos discursava condenando a segregação racial no território africano, chamando atenção para a integração racial brasileira e existência de uma política racial anti-discriminatória no país; ministros do Superior Tribunal Militar enviavam mensagens de apoio ao presidente da República e pediam alguma intervenção, com a justifica-

tiva de que várias ações brasileiras, como a invasão da Argentina para expulsar Rosas do poder, o protesto contra o bombardeio de Valparaiso, no Chile, pelos espanhóis, foram necessárias por não haver neutralidade entre o direito e o crime e, principalmente, por estar em sintonia "absoluta com o sentimento da Nação Brasileira"[13].

A atitude do governo JK demonstrava um princípio anti-racista inscrito no âmbito estatal e se constituía em uma resposta perante uma situação considerada vergonhosa para os valores nacionais. A diferença em relação ao governo Jânio Quadros é que se ambos tinham como substrato analítico a cultura para elevar o "espírito nacional", expressão de Juscelino Kubitschek, e, ao mesmo tempo, exorcizar qualquer manifestação de caráter discriminatório, seja por essas plagas ou no além-mar, eles se distanciavam na medida em que no governo Jânio Quadros a cultura brasileira, mais especificamente, a de origem africana, se tornou um elemento prioritário na implementação da política externa voltada para a África ou outros continentes. A cultura afro-brasileira passaria a se constituir num bem simbólico tratado como assunto de Estado.

Como observava Afonso Arinos de M. Franco, Ministro das Relações Exteriores do governo Jânio Quadros, em um artigo publicado na década seguinte e que teve o objetivo de se defender das críticas sobre sua ambigüidade e submissão ao governo português, a estratégia era "conquistar influência cultural sobre a África negra, impedindo que sua inevitável emergência para a autonomia tomasse caráter radical"; a intenção manifesta, portanto, era colocar o Brasil como mediador entre as políticas do colonizador e dos países africanos[14].

A falta de uma política externa africana do governo Juscelino Kubitschek constituiu-se num foco de debates acalorados entre os defensores da nova política do governo Jânio Quadros e aqueles que visualizavam essa política como um desdobramento do governo anterior.

Havia o reconhecimento de que o governo Juscelino Kubitschek tenderia à "promoção controlada de um neocapitalismo nacional", resul-

tante do seu projeto de uma ideologia do desenvolvimento – "espiral do desenvolvimento", como salientava uma dessas avaliações positivas, a do IBESP – surgira como uma resposta ao período getulista de incapacidade na formulação de uma "plataforma programática que apontasse as suas conexões estruturais com o desenvolvimento do processo social e econômico brasileiro"[15].

Também se salientava que a política externa de Juscelino Kubitschek possuía dois eixos: a negociação de acordos regionais e/ou internacionais com vistas à estabilização das cotações internacionais do café e as reivindicações de ampliação e flexibilização dos empréstimos de entidades internacionais como o BIRD; por outro lado, argumentava-se que a "Operação Pan-Americana (OPA)" deveria ser vista como uma espécie de ante-sala da política externa independente de Jânio Quadros[16]. Uma outra alegação é que a reestruturação do Itamaraty, com a criação de Secretaria e Divisões voltadas para a Europa, Ásia e África, seria um sintoma da intenção de transformações iniciadas no governo Juscelino Kubitschek[17].

Entretanto, mesmo tendo esse reconhecimento, os paradoxos no governo Juscelino Kubitschek, quanto à implementação do reatamento comercial com a URSS e a postura em relação à descolonização africana, constituíam a tônica do debate entre os intelectuais. Alguns usavam o argumento de que a autodeterminação da nova política externa de Jânio Quadros podia ser vista como uma seqüência histórica do quinquênio de Juscelino Kubitschek, um plano de metas que propunha realizar em cinco anos o desenvolvimento que outros realizariam em cinqüenta, e afirmavam que existia um paradoxo "profundo" entre o programa de metas e a linha política internacional[18]. Uma outra postura é a de que houve uma lenta gestação de interesse pelo continente africano que pode ser observado na afirmação e defesa, na década de 50, do diplomata Bezerra de Menezes: "o Brasil visa a um extenso e persistente trabalho de sedução das massas africanas e asiáticas por meio do uso de nossa principal arma

político-diplomática – igualdade racial e social quase perfeita existente no Brasil"[19]. Outros, mais contundentes, além de chamar a atenção para a timidez e a submissão aos países coloniais, exemplificadas em afirmações como "votávamos sempre com as potências coloniais das Nações Unidas, cedíamos a todas as pressões portuguesas, a do governo oligárquico de Salazar ou da colônia e, vez ou outra, disfarçávamos nosso alinhamento colonial com as abstenções", afirmavam haver um duplo ministério de política externa: o do Itamarati e o outro localizado no palácio da Alvorada e representado na figura do próprio presidente[20].

As críticas ao governo Juscelino Kubitschek situavam-se em um contexto político e intelectual que gravitava do centro à esquerda. O seu formato era uma proposta política de solidariedade "histórica do subdesenvolvimento" associada à liderança brasileira no mundo afro-asiático. Nessa perspectiva, o Brasil estaria a partir de 1961, ano da implementação da postura independente de Jânio Quadros, a encontrar "o seu nervo certo", como afirmava Cândido A. Mendes de Almeida, a realizar o "trabalho pioneiro de penetração pacífica" no continente africano, segundo Estanislau Fischlowitz, ou a "iniciar o namoro que se faz necessário como uma forma de introdução diplomática", de acordo com Josué de Castro[21].

A solidariedade dos intelectuais, manifesta aos países subdesenvolvidos, e o seu apoio à política de autonomia perante os países ocidentais, centravam-se no distanciamento dos países latino-americanos da "tutela" dos Estados Unidos. Se essa estratégia se inscreve num possível confronto com países considerados imperialistas, ela não encontrava ressonância no governo Jânio Quadros. Pelo contrário, o que seu governo priorizava era menos um embate com as superpotências e mais uma reafirmação do potencial brasileiro nas relações internacionais e na ajuda ao desenvolvimento. Não é por acaso que a política exterior janista foi anunciada nos Estados Unidos. Destacando as condições econômicas e culturais dos países africanos recém independentes, a embaixada brasileira ressaltava a significativa presença da população de origem africana

nos Estados Unidos e no Brasil[22]. Observa-se, portanto, como o binômio economia/cultura perpassava a leitura da inserção brasileira na conjuntura internacional.

A análise econômica foi incorporada pelo governo de Jânio Quadros e viria a ser uma espécie de mola propulsora da política janista, inclusive no âmbito interno, visto que a carência de produtos no mercado brasileiro, principalmente bens de equipamento, era visível[23]. O ponto de vista econômico significava ampliação do mercado externo e, consequentemente, uma maior inserção num mercado cada vez mais competitivo. Além de haver um declínio das exportações brasileiras para o continente africano (o saldo em 1958 havia sido de 15,6 milhões e passou em 1959 a 12,5 milhões), basicamente um único país africano, a União Sul-Africana, era responsável por mais de um terço (39,5%) da compra de produtos brasileiros no período 1958-1962. Os outros países mais expressivos no consumo de produtos brasileiros estavam assim distribuídos: Marrocos, 26%; Argélia, 9,5%; Egito, 8,3% (sendo que os dados incluíam os relativos à Síria, desde 1961 até junho de 1962); Tunísia, 7,7%[24]. É nesse contexto que a África passava a ser um poderoso cliente; além do mais, a preocupação com a esfera econômica tornava-se prioritária, visto que o déficit da balança de pagamentos estava em curso, desde os primeiros anos da década de sessenta[25]. Basta observar a concorrência brasileira com os países africanos, no que se refere à exportação do cacau baiano, para se visualizar as preocupações comerciais brasileiras e africanas.

Farpas e afagos no jogo da competição cacaueira

Se, no início dos anos sessenta, surge uma proposta de uma "aliança do cacau", visto que o produto brasileiro entrava em crise de exportação, no final dessa década, a produção e exportação do cacau constituíam o que se poderia chamar de ponto suscetível nas relações entre o governo brasileiro e países africanos[26]. Nesse clima de concorrência surgem críti-

cas, deveras irônicas, das elites baianas, inclusas aquelas produtoras de cacau, e da imprensa para com o governo brasileiro e os países africanos. Um editorial do jornal *A Tarde* é bastante revelador dos melindres na concorrência dos produtos exportados:

> A impressão que temos é a de que os nossos amigos do outro lado do Atlântico adotam o lema 'amigos, amigos, negócios à parte', porque o certo é que estamos sendo prejudicados pela correção com que cumprimos os acordos firmados. Para nós, os países africanos produtores de café e cacau não são concorrentes. São uma espécie de companheiros da mesma jornada. Da parte deles há uma concepção diferente. É lamentável registrá-la. Mas é indispensável que o façamos e que abandonemos a posição de ingênuos em que nos colocou, no particular, o governo passado [referindo-se ao governo João Goulart] , com a sua comprovada inépcia também neste campo da Administração Pública [...] Estimamos o estreitamento de relações com os países da África. Temos no solo do continente negro muitas das raízes de nossas origens. Com eles, portanto, mantemos afinidades etnológicas, culturais etc. Mas o estreitamento dessas relações não pode chegar a extremos que prejudiquem fundamentalmente os nossos interesses, como no caso do cacau[27].

Estamos diante de um manifesto em que a proposta aos países africanos de uma subordinação do fator econômico ao cultural não poderia ser melhor exemplificada.

E se esse fato se manifesta no discurso das elites produtoras de cacau, também aparece no discurso das elites políticas baianas, via o Governador do Estado da Bahia, Luís Viana Filho, quando da instalação da XI Conferência da Aliança dos Produtores do Cacau, em 1968. A atitude do governo baiano não era isolada, pois se assemelhava às diretrizes traçadas desde a implementação da política externa janista nos início dos anos sessenta; ou seja, as afinidades com os povos do continente africano, "cuja cultura marcou nossa formação", implicava numa solidariedade política e tinha como acordo tácito a superação de divergências entre os países que compunham o chamado Terceiro Mundo. Inscrevia-se nessa

estratégia de ação uma extrema cautela em relação aos países do Primeiro Mundo.

Como visto no governo Jânio Quadros, para o governador baiano, importava salientar a diferença, mas não um confronto, entre países ricos e pobres:

> A única alternativa para os países do 'Terceiro Mundo', a fim de conseguirem romper o círculo de pobreza, consiste, basicamente, na sua união. Não significa isso, evidentemente, movimento de rebelião contra as nações economicamente adiantadas ou a recusa da ajuda que eventualmente pretendam as mesmas oferecer. Significa, sim, a consciência de que os esquemas do auxílio internacional postos em prática no após-guerra, mostram-se insuficientes para a diminuição das distâncias – que, ao contrário, aumentam dia-a-dia – entre os padrões de vida das nações mais pobres e aqueles conhecidos pelas nações mais ricas[28].

A ênfase em uma irmandade envolvendo africanos e brasileiros demonstra que esperaríamos das relações econômicas o mesmo compromisso assumido quando do reconhecimento dos laços culturais envolvendo o Brasil e os países africanos.

Se a formação brasileira, com uma constante reificação do encontro de civilizações, foi o substrato da política de expansão brasileira, na formulação da política externa de Jânio Quadros, no discurso de intelectuais e de órgãos da imprensa, várias eram as leituras do que seria a competição econômica com aquele continente. Isso implica dizer que havia projetos diferenciados. O peso da crítica aos países africanos, ausente no discurso intelectual, já que importava mais a aproximação e a solidariedade com os países do terceiro mundo, manifestava-se de forma contundente no discurso das elites baianas, via o editorial apresentado.

A leitura de nosso débito com a "etnia africana" implicava em abarcar praticamente todo o continente africano; creio que, se o desconhecimento brasileiro sobre a África era um fato, relevante é refletir o continente africano através de um princípio de desenvolvimento econômico com base em uma história cultural. Em outras palavras, a lógica que se revela-

va na inserção de produtos no mercado africano era uma sobreposição de ações econômicas tendo como substrato básico a leitura cultural.

Com efeito, a nossa história se reiterava em direção à África, e também era apresentada como uma história a ser incorporada por aquele continente. Talvez se possa dizer que esse processo de valoração positiva do encontro das três raças, em solo brasileiro, transpareça como uma variação sobre o mesmo tema, ou que a nossa formação cultural seja um mero circunlóquio na implementação da política externa. Não me parece que se tratasse de um mero jogo de retórica. Fundamentalmente, estamos diante da institucionalização de um valor para o além-mar, o que quer dizer uma busca de projeção universalizante no campo internacional, em que o nosso capital simbólico, com prioridade para os elementos de origem africana, tomava outros contornos.

Os intelectuais reiteram a democracia racial

Sendo a economia o que impulsionava a política externa, a leitura cultural era o seu substrato; nesse sentido, é importante destacar que a interpretação governamental encontrava ecos em outras áreas. Tão eloqüentes quanto as "razões de Estado" do governo janista foram os discursos de intelectuais. Com posturas políticas que gravitavam do centro à esquerda, muitos deles vieram a ter um papel de estímulo e influência no desenvolvimento da nova política externa.

Os temas que se destacam nos textos dos intelectuais são a crença no desenvolvimento brasileiro e a defesa da democracia racial. Mesmo aqueles intelectuais situados politicamente mais à esquerda, e que apontavam como prioridade a solidariedade com os países terceiro-mundistas, reiteravam a integração racial como a singularidade da sociedade brasileira a ser destacada na relação com os países de todos os continentes. Observemos alguns desses textos.

Com a preocupação de que a África representava para o Brasil um competidor e um novo cliente, necessário ao nosso desenvolvimento,

Ignácio M. Rangel chamava a atenção para os interesses contrários a uma competição africana, caracterizados por ele como "noções pseudo-científicas", e afirmava:

> [...] devemos aprender a conhecer a África, e a amar essa África sofrida, que nos deu grande dose do sangue com que fundiu esta extraordinária nação e esta esplêndida democracia racial, que é o Brasil, onde está acontecendo, por caminhos por vezes inesperados, um dos maiores milagres econômicos, sociais e políticos deste século de milagres. Sim, a mão que estamos estendendo à África não é a mão da caridade, mas a do amigo forte, não menos forte, momentaneamente prostrado, mas que ninguém pode impedir que se erga, e que queremos que se erga[29].

É de se notar que na leitura intelectual tratava-se, sobretudo, de destacar a existência de uma predestinação brasileira na organização de uma África dividida pelos países coloniais; ou seja, ao lado dos Estados Unidos, o Brasil constituía-se no único país desprovido de qualquer herança colonial, sem "vinculação rígida, de índole política, com as potências coloniais, salvo, a rigor, os laços de tradicional amizade sentimental com Portugal"[30], capaz de desempenhar o principal papel na organização interna do continente africano. E para assegurar essa receptividade nos países africanos seria necessário lançar mão do maior trunfo na elaboração da nova política externa: a formação racial. A política externa brasileira lançava-se, portanto, nas relações internacionais através da mediação político-econômica e com uma base fundamentalmente cultural. E é relevante que a nossa formação sociocultural fosse interpretada menos como um mito constitutivo que como uma "doutrina mestra da democracia racial", o que nos leva a percebê-la como um conjunto de princípios que serviriam de base para todo um sistema, fosse ele político, econômico ou mesmo religioso[31].

A defesa da democracia racial é reveladora tanto da essência de uma nação quanto da razão do Brasil ir à África e constituía um poderoso argumento que nortearia qualquer tentativa de obstrução da aproximação

brasileira com o continente africano. A democracia racial, lida como o princípio canônico da sociedade brasileira, tornava-se a base explicativa da nova política externa do país. Ela era capaz de equacionar as práticas e interpretações políticas de intelectuais e servir de alicerce na lógica econômica da geopolítica brasileira.

Tratava-se de qualificar ações que consubstanciassem a lógica do desenvolvimento econômico com o canône da integração racial e, mais precisamente, a influência africana sobre a nossa cultura; afinal de contas, como observava Josué de Castro, em uma linguagem com matiz nada politicamente correto:

> O Brasil só pode receber com entusiasmo esse desmoronar-se do monopólio da raça branca em benefício de todas as raças, desde que o Brasil foi um dos precursores desta sábia política de fusão e de integração raciais. O que é preciso é acabarmos com o pedantismo de nos julgarmos povos ocidentais de raça branca, ocultando desajeitadamente as nossas manchas de cor (*sic*). A nossa posição, sob certos aspectos, intermediária entre o mundo branco chamado ocidental e o mundo dos povos de cor do Oriente, nos oferece naturalmente um papel da mais alta relevância, no estabelecimento de contatos e entendimentos fecundos entre esses dois mundos. Infelizmente tínhamos até hoje fingido ignorar que também somos povo de cor, formado pela mistura de várias raças e que os nossos interesses, os mais imediatos e os mais profundos, se confundem com os interesses dos povos subdesenvolvidos de economia dependente em todos os quadrantes da terra [...] só os cegos não vêem quanto temos a ganhar, ideológica e materialmente, por essa aproximação ao mundo novo que surge das trevas do continente negro (*sic*).

Não haveria grande distância cultural,

> em suas raízes populares entre a África e o Brasil: [...] a África mantém até hoje uma grande janela aberta para o nosso País, esperando apenas que alguém passe para iniciar o namoro que se faz necessário como uma forma de introdução diplomática. Não somos povos latino-americanos e africanos, nem incomunicáveis, insulados nos castelos de marfim de cultura impenetrável, nem somos antagônicos, exceto apenas no campo da produção concorrente

dos mesmos produtos tropicais; campo no qual um bom entendimento poderá até criar uma nova forma de melhor defesa da economia comum destes produtos em lugar de se constituir como um motivo de guerra econômica[32].

A imagem evocada de um indispensável namoro com vistas a uma conseqüente introdução diplomática não poderia ser mais reveladora. Diria que, na lógica do desenvolvimento, nada mais prudente que um cortejo com dotes culturais no âmbito externo e interno da política brasileira.

No discurso de intelectuais, os significados do nosso capital simbólico devem ser percebidos através de três pontos; primeiro, observa-se na sua eloqüência a reiteração do "subsídio da etnia africana para o patrimônio da cultura nacional"; segundo, nota-se na sua ação política a sinalização para incorporar personalidades negras brasileiras na execução da nova política: "quem sabe se no trabalho pioneiro de penetração pacífica desse continente não poderiam ser aproveitados, com real vantagem, os elementos esclarecidos da coletividade afro-brasileira? *(sic)*"[33]; terceiro, no aspecto geográfico e histórico, o Brasil seria um modelo a ser seguido na África tropical, já que era pensado como o mais africanizado dos países ocidentais e o de maior proximidade geográfica, pela "unidade Atlântica". Nessa unidade, como defendia calorosamente o historiador José Honório Rodrigues, poderia acontecer a vitória sobre o trópico, uma vitória da miscigenação e tolerância raciais, "tão difamadas pela ciência européia". Numa imaginada inversão do processo colonial e sobreposição de formações culturais, o historiador acreditava que, através do Oceano Atlântico, o futuro reservaria a criação pela África de um outro Brasil, ou seja, uma "autêntica comunidade brasileira-luso-africana"[34]. O Brasil, aos olhos de intelectuais tornava-se, por conseqüência, um emblema político de "vocação africana".

Os discursos e práticas estatais conjugados aos textos de intelectuais me levam a argumentar que a ação desencadeada pelo governo Jânio Quadros provocou mudanças significativas na forma do conduzir a política externa, com conseqüências na gestão da política cultural tanto no

nível da União quanto em âmbito local, mais precisamente, no estado da Bahia. Através de um olhar marcado por leituras tradicionais, que indica um exotismo novecentista, o descobrimento da África aportava na sociedade brasileira; por razões que discutirei mais adiante, havia em curso uma busca de informações que se traduzia em reinterpretações do que significava para o Brasil ter um patrimônio nacional com origens, prioritariamente, naquele continente.

Imagens em África, visões do Brasil

O interesse brasileiro em ir à África para ampliar os horizontes políticos e econômicos teve como resultados imediatos o estímulo à cooperação africana. Se no Brasil pouco se conhecia a África, a recíproca era verdadeira. O próprio Ministro do Trabalho nigeriano, Joseph M. Johson, em entrevista no Rio de Janeiro, dizia que o Brasil se tornara conhecido naquele país após a eleição de Jânio Quadros[35]. Ainda que a afirmação possua uma dosagem de exagero, é de se notar que a falta de uma política oficial fez com que o continente africano, tão reiterado como uma das matrizes da nossa formação social, fosse completamente desconhecido na sociedade brasileira. Para suprir essa carência, as visitas oficiais envolvendo países do continente africano, ou do "mundo ásio-africano", e cidades brasileiras foram sendo cada vez mais estimuladas[36]; de fato, a ação oficial chegava a se constituir em um apelo, como pode ser observado no discurso de diplomatas aos intelectuais e industriais insistindo para que fossem à África no intuito de conhecer "de perto" a influência brasileira[37].

A falta de informações sobre os países africanos era visível nos órgãos oficiais, entre os intelectuais e na imprensa brasileira. Os artigos de intelectuais, escritos em revistas especializadas e jornais, buscavam "apresentar" a África através de informações variadas: geográficas, históricas, lingüísticas, diferenças culturais, a economia e a política desenvolvida nos países africanos, racismo da União Sul-Africana (*Apartheid*) e da

Federação Centro-Africana (Rodésia do Norte e do Sul, Niassa), inclusive fazendo referências à problemática com os governos coloniais, considerados por alguns como "colonialismo clássico"[38]. Conclui-se, portanto, que no Brasil pouco se sabia da África. Um artigo de Edison Carneiro é exemplar. Aos leitores, buscava fornecer uma descrição pormenorizada das cidades africanas com informações que iam das línguas nativas à arquitetura, das atividades produtivas às condições de vida da população e, por fim, reafirmava o seu apoio ao processo de descolonização africana[39].

As informações trazidas por intelectuais resultavam da participação em encontros promovidos por órgãos internacionais como, por exemplo, *o Colóquio sobre as Relações Culturais entre a África e a América Latina*, realizado em Daomé, sob o patrocínio da UNESCO, e do intercâmbio fomentado pelo CEAO/UFBA[40].

A produção textual aproximava intelectuais e jornalistas. A partir de 1960, as notícias sobre a África adquiriam um maior espaço nos jornais diários. A conseqüência desse processo foi um deslocamento de jornalistas para o continente africano, que lembra as incursões dos viajantes oitocentistas pela *Terra Brasilis*. Com imagens impressionistas do continente africano, os jornalistas produziam textos simpáticos à aproximação brasileira. Fundamentalmente, a sua missão era coletar informações sobre os costumes dos povos africanos, tidos como desconhecidos, e divulgá-las em solo brasileiro. Como, até então, não havia uma preocupação dessa ordem, todos os países que o Brasil tivesse como ascendente cultural e, também, com os quais mantivesse relações econômicas passavam a ser prioritários nas matérias. O *Jornal da Bahia* chegou a fazer uma edição especial, em inglês, "The March of Africa Today", com o objetivo de "tornar acessíveis maiores informações e formar uma melhor consciência sobre a África, no espírito dos brasileiros, especialmente no povo da Bahia"[41].

É nesse contexto que ocorreu a visita ao Brasil de um dos símbolos da negritude, o poeta Leopold Senghor, então presidente de um país recém-independente, o Senegal. Observe-se que a vinda de Leopold Senghor

aconteceu em pleno governo Castelo Branco, cinco meses após o golpe militar que depôs o presidente João Goulart, e que a postura dos governos militares pouco mudou em relação à África, pois o Itamaraty foi um dos órgãos do aparelho de Estado menos afetados pelo regime militar. O seu grau de autonomia pode ser notado pelo pensamento e ação que se traduzia na continuidade da "política dos três *d*: desarmamento, descolonização e desenvolvimento", e no lugar de destaque dado pelos militares a Araújo Castro, último ministro das Relações Exteriores no governo deposto de João Goulart, já que as suas idéias obtiveram o "estatuto de pensamento"[42]. As mudanças verificadas no governo Castelo Branco podem ser vistas na restauração do tratamento privilegiado dado a Portugal e na leitura do governo militar de que acontecia uma infiltração do comunismo internacional no continente africano. Nessa análise, o Brasil cumpriria um papel de "salvar" a África através de ações a serem efetivadas naquele continente e do incremento de produtos brasileiros para aquele continente[43].

As homenagens prestadas a Leopold Senghor durante sua estada no Rio de Janeiro, então, capital federal, e o seu longo discurso em Salvador representam, a meu ver, o coroamento da nova política externa e a ressignificação da presença africana na sociedade brasileira. O governo publicou um folheto explicativo sobre o Senegal, procurando torná-lo mais conhecido dos brasileiros. As informações iam da geografia à história, da economia ao relacionamento diplomático com o Brasil. Na Câmara Federal, proferiu-se discurso e a Academia Brasileira de Letras dedicou-lhe uma sessão de gala, pois, como destacou Austragésilo de Athayde, a poesia de Senghor "tem a independência viril de uma raça livre"[44].

Nada poderia ser mais intercambiante da aproximação brasileira com o continente africano que o próprio discurso de Leopold Senghor, por ocasião do recebimento do título de Doutor *Honoris Causa* que lhe foi outorgado pela Universidade Federal da Bahia. Com o tema "latinidade e negritude", Senghor discorreu sobre a nova política africana brasileira

estabelecida a partir de 1960, “o ano da África”. A sua argumentação é clara acerca das razões que substanciavam a ida do Brasil àquele continente. Pela leitura do poeta e presidente africano, a aproximação havia ocorrido

> por razões mais profundas que as razões políticas ou comerciais; por motivos menos mesquinhos, menos mercantis. Dá-se, bem o sabeis, por motivos culturais que eu gostaria, agora, de analisar convosco. Isso nos permitirá, a um e outros, conhecendo a nossa fraternidade, desenvolvermos a nossa cooperação para dela colher as flores – as orquídeas – e também, os frutos suculentos.

O destaque ao universo cultural compreendia uma assertiva – a de que a mestiçagem é um louvor à civilização; não é por acaso que o poeta e presidente senegalês, em vários momentos do seu discurso, apela para os exemplos e os argumentos utilizados por Gilberto Freyre para explicar a mestiçagem pré-existente entre os portugueses e a contribuição dos três elementos culturais na formação da sociedade brasileira.

Sendo a cultura sublinhada como a categoria de análise em substituição à exclusividade racial, ela é vislumbrada por Senghor através de uma metáfora: uma simbiose que tinha a “indianidade” como uma moldura explicativa do “brasileiro”. A indianidade vista como uma planta silvestre em que a “lusitanidade” e a negritude haviam sido enxertadas. O ideário brasileiro de mestiçagem não poderia encontrar melhor ressonância que nessa leitura do além-mar.

Mesmo que o discurso de Leopold Senghor se insira no ambiente de uma visita diplomática, o que quer dizer uma constante exacerbação de elogios à aproximação e de clara sedução política, há que se destacar as analogias e as aproximações africanas e brasileiras internas ao seu próprio discurso. Observe-se, por exemplo, o destaque por ele dado à ressonância de valores similares presentes na poesia senegalesa e brasileira. Lembrando a delicadeza como uma qualidade “tipicamente” brasileira – “não quero dela reter, agora, senão os aspectos de suscetibilidade de honra, de *gentillese* e *honnêteté*, tomando essas duas palavras em seu

velho sentido francês de nobreza e de polidez", o poeta e presidente senegalês citava o etnólogo Leo Frobenius, que chamava atenção para o primado da suscetibilidade e honra no continente africano, afirmando:

> precisamente neste continente a regra de ouro da sociedade consiste em manifestar a todo homem, seja qual for sua raça ou condição, os sinais de respeito devidos à dignidade da Pessoa Humana. Como diz um poema senegalês cantando o honnête homme: Honraste o Rei/Honraste o Pobre/Honraste os teus inimigos/Se a honra fosse cão/Vendo-te agitaria a cauda.

Num imaginado encontro de poesia africana e brasileira, Leopold Senghor completa:

> responde a este poema [senegalês], da outra margem do Atlântico, a Elegia de Vinicius de Morais: Queria tornar-me mendigo, ser miserável/Para participar da tua beleza, meu irmão/Queria meus amigos [...] queria meus inimigos/Queria [...]/Queria tão exaltadamente, minha amiga!". (Elegia quase uma Ode)[45]

A recepção brasileira a Leopold Senghor e ao seu expressivo discurso indica uma configuração histórica em que é preciso destacar o peso-pesado da política externa brasileira, a mestiçagem, em detrimento do que seria considerado o seu calcanhar de Aquiles. Refiro-me ao que poderia denotar a desmistificação do nosso primado cultural, a existência de discriminação racial. Como veremos no próximo tópico, o "ambiente" de receptividade interna à nova política externa possuía outros componentes que colocavam em xeque o reiterado discurso positivo da nossa convivialidade racial em direção ao além-mar.

Racismo: de ideologias políticas a leituras residuais

Com o fomento da política de aproximação com a África, inúmeros estudantes africanos aportaram em Salvador. Como esse intercâmbio aparece nos jornais, os sentidos do que seria viver no Brasil, mesmo por curto espaço de tempo, nos revelam uma outra face da política externa

apoiada pelos mais variados setores da sociedade brasileira. Refiro-me a um nível ideológico que se encontra subjacente à receptividade da imprensa baiana. Se o discurso da convivência racial ali se reitera como o substrato da nossa política independente, no plano das ideologias políticas que marcavam o clima de "guerra fria", ele também teria que ser reforçado.

Só que a maneira de definir as características da formação brasileira, pela convivialidade das três raças, presente no variado espectro político, tomava outros contornos, quando lida por setores refratários às ideologias de esquerda. Quero dizer que uma maneira de tacitamente repelir essas ideologias era enunciar explicitamente um "liberalismo" contido nas relações sociais brasileiras. Definir o Brasil por oposição aos países do leste europeu implicava em lançar mão de uma "genealogia" de práticas, e não de discursos, como foi evidenciado nos episódios que envolveram estudantes africanos na URSS, Tchecoslováquia e Bulgária. Com exemplos de espancamentos de estudantes africanos e árabes na Tchecoslováquia, "destratamento" por autoridades da Bulgária e assassinato de um estudante africano em Moscou, a imprensa destacava que estudantes africanos sentiram "a mentira comunista" de igualdade para todos, pois houvera racismo nos países do leste europeu[46]; claro está que se tratava explicitamente do confronto de ideologias políticas, que poderíamos traduzir por democracia liberal com convivialidade racial *versus* socialismo com práticas racistas. A ênfase nos países do leste europeu inscrevia-se, portanto, no campo da disputa ideológica.

Mas estaria o jornal a reconhecer a existência de racismo exclusivamente em países socialistas? Obviamente que não, principalmente pelo fato de que estudantes africanos tiveram experiências de preconceito racial no país[47].

No início dos anos sessenta, havia denúncias de discriminação racial. Elas apareciam nas análises de intelectuais brasileiros, *brazilianists*, e nos jornais diários[48]. Os casos de discriminação racial ocorriam nos mais variados espaços. Em Salvador, uma professora foi acusada de racis-

ta por ter insultado um cobrador de um ônibus coletivo. A professora que, empunhando um revólver, havia chamado o cobrador de "negro", alegava ter sido desrespeitada e insistia em declarar "não ser racista e não admitir discriminação racial de modo algum". O caso foi parar na delegacia em função do uso da arma na discussão, e não pela acusação de discriminação racial[49].

Em São Paulo, em um clube esportivo de São José dos Campos, impediu-se o ingresso da Escola de Samba "Unidos do Jardim Paulista", composta "na sua quase totalidade, de pessoas de cor", nos salões onde aconteciam os desfiles de blocos e cordões[50]. A denúncia, que havia sido dirigida também ao governador de São Paulo, Ademar de Barros, parece ter provocado repercussões visto que foi apontada como "a primeira tentativa ostensiva de discriminação racial entre nós"[51].

O destaque dado pela imprensa e a solicitação de interferência do governador paulista para o fato devem ser compreendidos no seguinte contexto. Desde os anos cinqüenta, através da Lei Afonso Arinos, a prática de racismo estava circunscrita às contravenções penais. Além disso, o contexto internacional dando conta das constantes tensões raciais nos EUA e da política do *apartheid* na África do Sul favorecia o surgimento de denúncias sobre discriminação racial no Brasil. A imprensa constantemente noticiava a segregação racial na África do Sul e nos EUA. As respostas oficiais, mesmo que não diretamente relacionadas às denúncias no Brasil, vinham pela constante reiteração da nossa convivência mestiça, como pode ser observado na reação de Juscelino Kubitschek ao assassinato de negros sul-africanos em 1960. Por outro lado, a imprensa, ao divulgar casos de discriminação racial, ia na mesma direção. Destacava a existência de preconceito racial como algo residual, ao mesmo tempo em que ressaltava a nossa tolerância para com as diferenças raciais.

Um fato curioso que referenda essa premissa aconteceu em Salvador em julho de 1961. Uma empregada negra esfaqueara a sua patroa branca. O caso tornou-se manchete na imprensa, principalmente por esta-

rem envolvidas duas estrangeiras de tez distinta: a empregada, uma negra norte-americana, e a patroa, uma branca "alemã, uma vez que fala o inglês muito mal". A forma como foi noticiada a matéria aponta, em primeiro lugar, para o tratamento diferenciado dado às duas personagens: a empregada era chamada pelo simples nome, ou referida como a doméstica Ethel Brown, enquanto que a patroa era referida como Miss Chapman ou Sra. Laura Chapman.

Na narrativa percebe-se, através do tratamento diferenciador, os "lugares sociais" que as duas ocupavam. Para posições sociais rigidamente hierarquizadas, os tratamentos eram nominalmente diferenciados. O designativo *miss* estaria, portanto, em completo contraste com a simples designação do nome da empregada doméstica. Apesar da condição social das envolvidas implicar nessas distinções semânticas, o componente racial é o que se destaca tanto nos títulos das matérias quanto nos seus conteúdos[52]. O jornalista de *A Tarde* dizia que o "conflito racial", além de provocar "derramamento de sangue na Bahia", revivia, em um bairro de Salvador, cenas comuns nos Estados Unidos. Torna-se claro que o contraste entre nós e os EUA, no que tange à questão racial, dá o tom das nossas diferenças. E isso era reforçado na informação da trajetória de Ethel Brown, "a preta voluntariosa", no Brasil. Ela estava no país havia alguns anos e encontrava-se em Salvador, trabalhando havia seis meses naquela residência. Anteriormente, trabalhara com brasileiros, por um período idêntico, no mesmo bairro de classe média. Embora não sendo dito, infere-se que o tratamento dos patrões brasileiros não era o mesmo que o da norte-americana. Afinal, Ethel afirmara que a sua patroa era racista, visto que não só constantemente a maltratava e a agredia, como na "violenta discussão" que tiveram fora chamada de "negra, vagabunda, relaxada" e "negra nojenta". Nas palavras do jornalista de *A Tarde*, "no mais autêntico *slang* americano". Uma outra acusação que destacava o jornalista do *Diário de Notícias* era que Ethel "com poucos dias no emprego foi forçada a lavar, fazer serviços outros, e, o mais grave, convidada

pela patroa para iniciar o seu filho Dick, de 15 anos, nos segredos do amor [...]".

A construção do episódio pelos jornais revela que a imprensa, em todas as matérias, priorizou as acusações de racismo que envolviam o fato. Isto fez com que a denunciada fosse considerada menos culpada do que vítima no episódio, já que se tratava de uma "grave tentativa de homicídio". A punição ocorrera não somente pela prisão de Ethel Brown, mas pelo exame de sanidade mental realizado por médicos do Hospital Psiquiátrico Juliano Moreira. Dois anos após o ocorrido, apareceram, na edição do *Diário de Notícias* de 20 de março de 1963, informações sobre o seu depoimento, realizado na Quarta Vara Crime, corroborando as acusações de brutalidade e de racismo por parte da patroa, assim como a internação de Ethel, por ser "portadora de debilidade mental, apresentando-se um quadro delirante de esquizofreniforme".

Casos de discriminação racial aconteciam no âmbito também do mercado de trabalho. Em 06 de maio de 1960, denunciava-se, na Câmara de Vereadores de Salvador, a "distinção racial" de uma empresa comercial que publicara um anúncio restringindo a "admissão de empregados aos que fossem brancos"[53]. É possível perceber um certo consenso entre os vereadores dos diversos partidos, já que um protesto foi enviado à referida empresa. Essa ação, por parte da Câmara de Vereadores, revela que a questão racial provocou um "mal-estar" também no legislativo, afinal falou-se em "distinção" e não discriminação. Ali nota-se uma defesa veemente da nossa "tolerância racial" e, por conseqüência, uma preocupação com a possível "implantação" do preconceito racial na Bahia. Na leitura dos vereadores, tratava-se de um fato completamente estranho aos nossos costumes. E, portanto, digno de ser criticado.

As denúncias sobre casos de discriminação racial e as interpretações do racismo na sociedade brasileira como um fenômeno residual se inscrevem nesse período numa ambiência política que tinha como uma das prioridades a estruturação de uma nova política externa. Nesse con-

texto, o que chama atenção é a argumentação que lembra uma ladainha – o preconceito racial é algo estranho à nossa formação; basta lembrar o citado episódio da Escola de Samba paulista *Unidos do Jardim Paulista* e a afirmação de que se tratava de uma primeira tentativa de discriminação racial no país, para se verificar a interpretação de práticas racistas no cotidiano brasileiro. Esse discurso, se inscrito no âmbito das práticas estatais e no pensamento das elites políticas, através dos editoriais e matérias da imprensa, traduz-se em direção a um consenso. Quero dizer que enquanto prática discursiva, nada havia de mais sólido que a representação da sociedade brasileira como um *corpus* imune a conflitos raciais.

Por essa razão, a publicização de denúncias envolvia, de imediato, a manifestação pública de nossa maior simbologia política; ao que me parece, há um padrão simbólico nas respostas oficiais que revela novos significados, principalmente quando reiterados na existência de um dispositivo capaz de deter qualquer tentativa de discriminação racial. A conjunção entre o jurídico e as práticas cotidianas na sociedade brasileira pode isso evocar. Ou seja, de um lado, um mecanismo legal, a Lei Afonso Arinos, fazendo parte do Código Penal da Lei das Contravenções Penais, impedindo qualquer tentativa de discriminação racial. Do outro, a mestiçagem como algo profícuo ao longo da nossa formação social.

Essa combinatória indica uma fórmula de reação contínua a uma possível contaminação do nosso sistema de relações raciais por práticas de discriminação e, no seu limite, de segregação racial, ou mesmo por idéias contagiantes que significassem defesa das chamadas minorias. Refiro-me à ação afirmativa surgida nos Estados Unidos e que, no final dos anos sessenta, foi apontada por técnicos do Ministério do Trabalho como alternativa para a discriminação racial no âmbito do trabalho, como veremos no próximo capítulo. Enfim, quero salientar que um sistema coerente de defesa das nossas relações raciais esteve sempre em pauta na constituição da política externa brasileira. O que não quer dizer que dela fosse exclusivo. Pelo contrário, o que a sua implementação faz é incorporá-lo

como projeto no campo das relações internacionais sem dar margens a qualquer sintoma da existência de ambigüidade. E seria estranho se assim não o fosse; afinal, se lido naquela direção, significaria mais que um perigo. Estaríamos em frente à própria subversão, ou mesmo, à provável destruição da nossa maior representação simbólica.

Todo esse contexto indica que o sistema de relações raciais brasileiro adquiria um formato padrão de consolidação ideológica quando pensado para o além-mar e direcionado ao âmbito da sociedade brasileira. E aqui reside um problema interessante. Essa consolidação implicava em cristalizar as manifestações culturais afro-brasileiras através do discurso de que elas estavam imersas na cultura nacional. Obviamente, isso não constituía nenhuma novidade, pois desde o final do século XIX, e até a metade do século vinte, algumas manifestações de origem afro-brasileira ou a destacada participação de afro-brasileiros foram alçadas à condição de símbolos nacionais. O samba e o futebol constituem-se em exemplos expressivos[54].

No entanto, a novidade é que, a partir dos anos sessenta, as políticas oficiais passavam, paulatinamente, a incorporar algumas manifestações negras e dar-lhes sentidos de autenticidade da nossa brasilidade. A princípio, pode parecer que essa adoção, por ter acontecido em um contexto de valorização africana, tenha se efetivado de modo aquiescente na sociedade brasileira. Pelo contrário. Se por um lado havia uma completa ressonância e absorção política do "ir a África", que pode ser visualizada nos mais variados setores, da imprensa aos intelectuais, afinal, como destacava o historiador Pedro Calmon, devíamos estar no continente africano pois tínhamos o "argumento tríplice – do idioma ['a língua portuguesa, tão mulata aquém e além-mar como a gente que descende das etnias conciliadas!'], do parentesco e da história – aqueles fartos pedaços de África se nos afiguram tão perto do Brasil, como se em vez de os separar a água, os separasse o tempo"[55], a leitura da religiosidade afro-brasileira adquiria contornos paradoxais, principalmente quando pensada a sua relevância nas imagens internas e externas do país.

As leituras sobre o candomblé: de perseguição ao *trademark* da Bahia

Qual a razão do destaque à religiosidade afro-brasileira? Argumento que, paralelo à implementação da nova política externa em direção à África, havia um contexto de leituras ambíguas sobre a religiosidade afro-brasileira, mais precisamente sobre o candomblé baiano, que perpassavam a sociedade brasileira. Ou seja, os significados sobre o seu papel inscreve-se numa sociedade em acelerada industrialização – vale lembrar que nos anos cinqüenta a Petrobrás instalara-se na Bahia – e que, nesse mesmo período, há uma redefinição do planejamento do estado. O rompimento com a estagnação econômica baiana e a superação do desequilíbrio regional do país passam a ser prioridades na política oficial do estado. Através da Comissão de Planejamento Econômico (CPE), implantada pelo governador Antônio Balbino (1955-1959), visualizava-se um planejamento integrando áreas diversas como a saúde, educação, habitação, o turismo e a cultura. A leitura baiana de uma interseção entre níveis de ação governamental constituiu-se numa tradução do que acontecia pelo país à fora . O depoimento de Rômulo Almeida, um dos membros da CPE, é bastante elucidativo:

> Para o desenvolvimento industrial era indispensável a organização da economia agrícola [...] e um sistema de estímulos que incluía a implantação de uma área industrial [...] Mas era preciso também preservar o grande patrimônio histórico, paisagístico e cultural da Bahia dos efeitos de um crescimento urbano e industrial desordenado[56].

Nesse contexto, a modernização também foi vista na perspectiva de uma “renovação cultural”, posto que movimentos culturais como a Bossa Nova, o concretismo na poesia, a implantação da televisão e o surgimento do Teatro Oficina e o Teatro de Arena estavam a transformar a sociedade brasileira e, ao nível local, havia uma efervescência cultural e artística, cujo maior expoente nacional passou a ser o jovem cineasta Glauber Rocha.

O planejamento do governo baiano insere-se, portanto, na política delineada pelo governo JK. Não é à toa que o *slogan* de Juscelino Kubitschek fazer “50 anos em 5” foi , então, incorporado pelo prefeito de Salvador, Heitor Dias, na versão “12 obras em 12 anos”. A cidade que se modernizava com novas avenidas de vale e a construção de túneis era imaginada através de um significativo retorno à condição de metrópole. Não mais o passado colonial mas, fundamentalmente, uma sonhada metrópole “moderna” que queria deixar de ser província. Uma “cidade-síntese” que muitos pensavam ser capaz de traduzir as características de grandes cidades como o Rio de Janeiro (o cenário natural e a construção de alguns bairros), São Paulo (o centro comercial) e Minas Gerais (as velhas cidades do período da mineração)[57].

É nesse contexto que as leituras sobre o candomblé podem ser percebidas. De um lado, revelam-se paradoxos conceituais sobre tradição/ modernidade/primitivo/religião/seita; por outro, um enaltecimento de que ele se constituía como o signo, por excelência, de uma baianidade, e, portanto, passível de ser elevado à condição de exemplo do patrimônio nacional.

Poderia ser argumentado que, devido a essas leituras paradoxais, o candomblé não havia sido pensado, entre os anos cinqüenta e sessenta, no âmbito de uma política oficial e que a sua existência era marcada por reflexões intelectuais nacionais e estrangeiras e por um controle policial, como aparece em várias análises sobre as religiões afro-brasileiras. Não me parece que fosse tão simples assim. Certamente que a ação policial ainda era constante, pois os terreiros, para funcionar, necessitavam de registro, pagamento de taxa e obtenção de licença da Delegacia de Jogos e Costumes.

No entanto, é de se notar que, aos olhos oficiais, o candomblé não era tido como uma simples religião de negros. Estava em curso a imagem do candomblé como um “assunto de Estado”, traduzida através de um corolário de representações que já se encontravam presentes, desde os

anos cinqüenta, no próprio governo federal. Um acontecimento me parece exemplar. Em 04 de novembro de 1952, o terreiro do Axé Opô Afonjá comemorou o cinqüentenário de sua grande ialorixá, Mãe Senhora, e como observa Mestre Didi, por lá estiveram presentes tanto o povo-de-santo quanto a representação oficial do governo Juscelino Kubitschek:

> O cinquentenário de orixá de Mãe Senhora foi comemorado de modo comovente, no barracão superlotado, muito bem ornamentado e repleto de iguarias da cozinha afro-baiana, acompanhadas de gostoso aluá (ou aruá). A festa foi motivo de amplo noticiário de toda a imprensa baiana, e contou com a presença de delegações dos mais diversos candomblés da Bahia, vindos para saudar a Iyalorixá do Axé Opô Afonjá, de personalidades da vida intelectual, muitas delas vindas especialmente do Rio ou São Paulo, **inclusive representações do Presidente da República Dr. Juscelino Kubitschek, e do Ministro da Educação Dr. Clóvis Salgado, nas pessoas do Dr.Pascoal Carlos Magno e do Deputado Celso Brant**. (p.19) (destaque meu)[58]

A presença oficial reforça a idéia de paradoxos sobre o candomblé na sociedade brasileira. Por um lado, o envio de representantes do governo federal ao terreiro do Axé Opô Afonjá aponta para o reconhecimento e também legitimação de uma religião afro-brasileira, afinal a liberdade de culto estava prescrita na Constituição, o que legalmente amparava a existência das práticas religiosas afro-brasileiras. Confrontando essa égide legal, os terreiros encontravam-se sob uma autorização policial para o funcionamento e realização de festas e rituais já que na Constituição Brasileira (Art.141, Parágrafo 7), como observava um indignado Edison Carneiro, a intervenção do Estado podia ocorrer na medida em que os candomblés contrariassem "a ordem pública ou os bons costumes"[59].

Esse paradoxo não era exclusivo da postura oficial. Um outro indicador pode ser observado nas matérias publicadas pela imprensa. Desde 1951 (um ano antes da visita da representação do governo JK ao terreiro do Axé Opô Afonjá) até o final da década de sessenta, as referências ao candomblé podem ser agrupadas nos seguintes temas: (i) queixas de vizi-

nhos pelo funcionamento de terreiros; (ii)supostos casos de tentativa de assassinato, mortes, agressões e acidentes relacionados a rituais afro-brasileiros; (iii) informações sobre a origem do candomblé; (iv) anúncios de festas e de presentes aos orixás; (v) relação do candomblé com o turismo. A princípio, pode parecer que estivéssemos em um mesmo *continuum* de ações e práticas da imprensa que perpassam as duas décadas. No entanto, há que distinguir os dois períodos, pois eles revelam significativas mudanças no comportamento da imprensa e também nas ações oficiais.

Examinando ano a ano essas matérias, observei que a sua construção, o destaque, o título e a localização nas páginas dos jornais mostram tanto os percalços de uma religião inúmeras vezes combatida e perseguida quanto traduzem a conjuntura político-ecônomico-cultural de redescoberta africana pela sociedade brasileira. É nessa dupla face que podemos acompanhar a presença da religiosidade afro-brasileira nas páginas dos periódicos.

Fazendo uma classificação por temas, construí tabelas referentes às décadas de cinqüenta e sessenta, tendo como marco intermediário 1960, ano em que se formalizou a nossa ida à África, pela via da política externa independente.

Tabela 1
Distribuição das matérias publicadas na imprensa baiana sobre candomblé no período 1950-1959.

A Tarde	06
Diário de Notícias	20
Total	**26**

Tabela 2
Conteúdo das matérias publicadas na imprensa baiana sobre candomblé no período 1950-1959

Morte de mãe-de-santo rica que não deixa herdeiros e nem testamento	01
Iniciação de filhas-de-santo	01
História do candomblé no Brasil	01
Descrição de festa no terreiro de Joãozinho da Goméia no RJ	01
Crítica a candomblé sofisticado	01
Interesse de jornalista tcheco sobre candomblé baiano	01
Crimes relacionados com rituais ou pessoas integrantes do candomblé	13
Agressões relacionadas a integrantes do candomblé	04
Confusões relacionadas a integrantes do candomblé	02
Atentado praticado por pai-de-santo	01
Total	**26**

As matérias dos anos cinqüenta, quando comparadas entre si, apresentam conteúdos arbitrários. Das vinte e seis publicadas, 20 (76,92%) são classificadas como de conteúdo negativo, pois induzem o leitor a pensar o candomblé através de uma associação com crimes, agressões e confusões. Várias matérias são exemplares do preconceito da imprensa que atravessa a década de cinqüenta. Destaco uma que me parece bastante representativa. Em edição de 13 de agosto de 1952, o *Diário de Notícias* publicava uma matéria intitulada "Candomblé e Loucura", cujo objetivo era pedir a intervenção do poder público nos candomblés através "de orientação, de educação mesmo, visando preservar legiões de jovens das deformações psíquicas, que se agravam e descambam para as formas de loucura coletiva, que os tais espetáculos exibem". O argumento para a solicitação de intervenção oficial foi a vinculação da morte de uma criança com um suposto ritual realizado em um candomblé localizado no bairro de Brotas. Os termos utilizados deixam clara a intenção do jornal em persuadir o leitor: "tudo estando a indicar que em cumprimento do ritual africano, deturpado ao sabor do interesse e ambição dos espertalhões, vem por evidência a necessidade da intervenção do poder público".

A proposta de intervenção oficial era clara e objetiva. Indicava o distanciamento de uma possível ação policial, mas aconselhava o poder público a agir nos terreiros de candomblé através de métodos que tivessem por fim uma vigilância dita "científica" : "embora discordando daqueles que defendem a intervenção do poder policial no sentido da extinção do ritual, somos por uma vigilância tanto quanto possível científica dos 'terreiros', tendo em vista que a quase totalidade dos que se dedicam às práticas da macumba é de gente inculta, analfabeta mesmo". E como seria essa intervenção científica? Através do deslocamento da "questão para psiquiatra e sociólogo". E concluía o *Diário de Notícias*: psicologia, sociologia, didática, e não cacetete".

É evidente que o jornal enfatizava a sua proposta em detrimento das de outrem, que eram pensadas, provavelmente, como conservadoras. E é nesse sentido de diferenciação que o jornal, na mesma página reservada a essa matéria, publica uma carta de um "católico praticante" pedindo uma campanha de "alerta" às autoridades policiais para os "perigos a que está exposta a sociedade baiana, desde que a polícia afrouxou o cerco dos 'terreiros'".

Solicitando a ação policial, o "missivista" lembrava indignado que, na Bahia, a prática da "macumba" deixara de ser contravenção para se constituir em "reportagens ilustradas sobre o rito africano". E acrescentava que nos candomblés baianos havia "as excursões das autoridades aos 'terreiros', a freqüência de famílias exibindo 'toiletes' custosas aos redutos dos 'pais de santo'. A visita de intelectuais, governadores, ministros etc. ao chão duro dos 'terreiros'". Por parte do periódico, havia um distanciamento dessa visão. Após as reclamações e afirmações finais de que haveria um fomento, por parte das autoridades do "tão condenado culto, que as leis de Deus repelem", o jornal concluía: "Não cremos que o missivista esteja com a razão". Quais as razões implícitas no argumento do *Diário de Notícias* para se mostrar como um contraponto ao pensamento contido na carta do leitor? Crença de que por parte de autoridades

oficiais não havia fomento ao candomblé baiano, ou uma descrença na efetiva ação policial que, ao longo das décadas, perseguia inúmeros terreiros baianos, mas não conseguia dizimá-los? As respostas, se vistas tanto como afirmativas ou negativas, não são excludentes. Pelo contrário, se completam.

Também é obvio que a inserção de pessoas relacionadas a instâncias oficiais em candomblés baianos não era um fato desconhecido, e muito menos que tenha se instaurado na representação enviada pelo presidente Juscelino Kubitschek ao Axé Opô Afonjá. Em conversas com lideranças do candomblé, é referido um acontecimento nos anos trinta, em pleno Estado Novo. O teor é tão rico em detalhes e representativo das relações de prestígio e poder de determinados terreiros com o mundo oficial que transcreverei o depoimento do babalaxé Luís Sérgio Barbosa:

> Com a implantação do Estado Novo, em 10 de novembro de 1937, o Interventor da Bahia era o Dr. Bulcão Viana. Embora a situação não permitisse a realização do candomblé com uso de atabaques, o seu governo não proibiu. Posteriormente, o Dr. Bulcão Viana cedeu lugar ao Dr. Landulfo Alves de Almeida. Nesta época era comandante da VI Região Militar o General Renato Onofre Pinto Aleixo. Estando proibido o uso dos atabaques nos candomblés, o General Pinto Aleixo, que estava em divergência com o Interventor, mandou, por intermédio do Sr. Antônio Leão, que o terreiro do Gantois tocasse uma de suas festas. Para tanto, mandou uma guarnição comandada por um capitão, para garantir a realização da festa. Uma hora após o começo da festa, chegava uma 'banheira' ou 'viuvinha', nome dado na época ao que hoje se chama rádio-patrulha. Ao ver o terreiro guarnecido pelo Exército, deram meia-volta e não disseram para que foram. Três ou quatro dias depois, o Sr. Jorge Manuel da Rocha foi à Delegacia de Jogos e Costumes, para tirar uma licença para tocar candomblé, e a mesma foi dada com uma ressalva: 'É proibido o uso de atabaque'. Diante disso retrucou o Sr. Jorge: 'Não está mais proibido, foi concedido ao Gantois'. O delegado respondeu: 'O Gantois tocou por ordem do Comandante da VI Região Militar. Vá a ele, se ele lhe conceder conforme feito com o Gantois você toca também'. Dito isso, o Sr. Jorge procurou tomar providências. Ele era ogã do terreiro do Axé Opô Afonjá e sabia que a

> ialorixá Aninha, do mesmo terreiro, tinha influência com Getúlio Vargas, Presidente da República, em razão de ser seu filho-de-santo, o Sr. Osvaldo Aranha, Chefe da Casa Civil do Presidente Vargas. Por esta razão, o Sr. Jorge viajou para o Rio de Janeiro à procura da ialorixá Aninha em sua residência. Lá chegando contou-lhes as ocorrências. A mesma Iá telefonou para o Sr. Oswaldo Aranha, informando-lhe o que havia. O mesmo ouviu também o Sr. Jorge, após o que marcou uma audiência com Getúlio. Dessa audiência resultou o Decreto Presidencial n. 1.202, amparando as religiões e seitas, liberando os terreiros, que voltaram ao uso dos atabaques. De volta à Bahia, o Sr. Jorge Manoel da Rocha trouxe o "Diário Oficial" que publicou o referido decreto. Aqui chegando, foi à Delegacia de Jogos e Costumes com a finalidade de mostrar a decisão e fez sua festa, acompanhado pelos seus reais instrumentos que são os atabaques[60].

Por certo que a ambigüidade dessas ações oficiais não era exclusiva do estado da Bahia. A repressão policial, ou a sua antítese, a presença e/ou a inserção oficial em espaços religiosos afro-brasileiros, ocorria em outras cidades do país. Ao prestígio de terreiros baianos podem ser acrescidas a visita do vice-presidente da República, Café Filho, em 1953, à Casa das Minas em São Luís do Maranhão ou a participação de políticos em terreiros umbandistas[61]. No entanto, oficialmente, Salvador constituía-se em uma cidade de imagem africana secular e o local onde as instâncias oficiais, desde o final dos anos cinqüenta, impulsionavam uma redescoberta daquele continente; por conseguinte, as leituras oficiais sobre a religiosidade afro-brasileira adquiriam outros contornos na capital soteropolitana e em outras capitais. E um bom termômetro dessas mudanças é a imprensa.

Além de induzir o leitor a relacionar a existência dos candomblés com a criminalidade, outros temas eram relevantes nas páginas dos jornais. Das vinte e seis matérias publicadas no período 1950-1959, seis (23,08%) referem-se a temas como descrição de cerimônias de iniciação, inclusive com fotos ilustrando os rituais, explicações sobre o que seria o fenômeno da aculturação religiosa dos negros no Brasil, a sofisticação de

candomblés como uma "caricatura da tradição", visando satisfazer aos visitantes, "ansiosos por conhecerem as peculiaridades da genuína vida popular baiana", ou informações sobre a vinda de um jornalista tcheco para fazer reportagem sobre a Bahia e também a morte de uma mãe-de-santo que não tinha herdeiros. Os conteúdos transitam também entre indicações de que se tratava de uma seita com práticas consideradas primitivas, ainda que espetaculares, e informações que indicam a presença de "dezenas de pessoas luxuosas as portas do Terreiro da Goméia"[62].

As matérias desse período, quando comparadas com as da década seguinte, revelam transformações que ocorriam na sociedade brasileira. Em primeiro lugar, o espaço que os dois jornais baianos dedicam ao candomblé é mais que o dobro da década anterior, como pode ser observado na Tabela 3. Passa-se de 26 para 56 matérias. Uma outra observação é que se nos anos cinqüenta há um predomínio de matérias publicadas pelo *Diário de Notícias,* observa-se um número maior no jornal *A Tarde.* A hipótese é que esse crescimento traduz a importância do candomblé como *trademark* baiano, tendo por conseqüência, uma maior visibilidade nas páginas dos jornais.

Tabela 3
Distribuição das matérias publicadas na imprensa baiana sobre religiões afro-brasileiras no período 1960-1969.

A Tarde	29
Diário de Notícias	27
Total	**57**

Além desses novos dados, outros mais significativos podem ser observados a partir do conteúdo das matérias. Utilizando o mesmo critério de agrupar as matérias que explicitamente tinham um caráter

discriminatório, encontramos uma mudança substantiva. Há um decréscimo, 76,9% para 42,9%, de matérias que induzem o leitor a relacionar os terreiros de candomblé com a quebra da ordem pública ou, o mais grave, a acusações de tentativa de assassinato, morte e agressões. Elas passam de 20, na década de cinqüenta, para 24, na década de sessenta, em um universo de 57 matérias referentes ao candomblé. O mais surpreendente é o número de matérias que não apresentam um conteúdo negativo. Se na década de cinqüenta elas são seis (23,08%), no período 1960-1969 elas serão 32 (57,14%). Há uma nítida inversão. Enquanto as matérias discriminatórias decrescem numa ordem de 34,06% as que classifico como de conteúdo positivo apresentam um substantivo crescimento.

Observemos esses conteúdos. Das 32 matérias de conteúdo positivo, 20 (62,5%) correspondem a aspectos internos ao mundo dos terreiros; são anúncios de festas em terreiros (8 matérias), reabertura do terreiro do Gantois após o período do carnaval, presente a Oxum e homenagem da Federação do Culto Afro a Yemanjá, realização pela Federação de uma missa católica para uma mãe-de-santo, morte da mãe-de-santo Senhora do Axé Opô Afonjá (05 matérias). As outras 12 (37,5%) se referem à ligação do turismo com os terreiros, apresentação de candomblé no Teatro Municipal e na Europa, exposição e criação de peça artística com tema ligado ao candomblé, solicitação de desvinculação dos terreiros da Delegacia de Jogos e Costumes e o lançamento do livro do Mestre Didi (04 matérias).

Tabela 4
Conteúdo das matérias publicadas na imprensa baiana sobre candomblé no período 1960-1969.

Candomblés que impedem vizinhos de dormirem	09
Candomblé como fábrica de neuróticos	01
Liberdade para terreiros	01
Acusações de tentativa de assassinato, mortes e agressões	14
Destaque para lançamento de livro de Mestre Didi	04
Candomblé no Teatro Municipal (Rio de Janeiro)	01
Intercâmbio turístico com a Alemanha envolvendo candomblé e capoeira	01
Exposição de artista plástico com apresentação de candomblé	02
Turismo e candomblé	01
Condecoração à mãe-de-santo Senhora do Axé Opô Afonjá	01
Morte de Mãe Senhora do Axé Opô Afonjá	05
Federação do Culto Afro e a missa católica para uma mãe-de-santo	01
Reabertura do terreiro do Gantois depois do carnaval	01
Presente a Oxum	01
Artigo sobre o desconhecimento acerca dos candomblés	01
Anúncios de festas para os orixás	08
Mercado Modelo e o candomblé	01
Comentário sobre o filme *Cavalo de Oxumaré*	01
Homenagem da Federação do Culto Afro a Yemanjá	01
Filha-de-santo e o acarajé	01
Criação de peça musical "Xangô"	01
Total	**57**

A representatividade dessas matérias encontra-se além dos números. Se, como visto, demonstra uma mudança na forma de tratamento da imprensa para com os candomblés, por outro lado são mais que indícios, elas se constituem em provas cabais do que ocorria em espaços oficiais e públicos e no pensamento das camadas médias e elites baianas. O candomblé, que na mentalidade de alguns ainda era considerado uma seita composta por pessoas semi-analfabetas e com costumes primitivos, passava a se constituir em um símbolo, por excelência, de baianidade. Junto com a capoeira e a culinária, ele foi incorporado pela mídia, por órgãos públicos, empresas privadas como uma das marcas registradas da Bahia.

E exemplos não faltam. Em 01 de janeiro de 1967, na comemoração do Ano Internacional do Turismo, aparece um suplemento do *Industrial e Commercial Shoppings News da Bahia* com destaque também para o candomblé; em anos anteriores e posteriores, uma profusão de hotéis, postos de gasolina, salões de beleza, instituto de alergia e doenças da pele aparecem com nomes de orixás ou com decorações a eles referidas. Se o Banco da Bahia S/A haveria de ter um mural elaborado por Caribé, a medicina não passaria incólume aos signos dos candomblés; em julho de 1968, em um simpósio internacional de psiquiatras, médicos providenciaram uma "cerimônia especial de candomblé", sob protestos de muitos adeptos que alegavam um desvio da tradição religiosa[63].

Essas releituras sobre o candomblé devem ser consideradas em um ambiente sociopolítico e cultural, e através de um quadro de construções discursivas sobre a redescoberta do continente africano no Brasil. Nessas reinterpretações havia uma absorção da imagem de uma Bahia mística, com a sua antigüidade histórica, a sua beleza arquitetônica e natural e, principalmente, a sua originalidade cultural, pois os signos do candomblé, basicamente os orixás e suas insígnias, passavam a ser veículos de informação sobre a autêntica representação de origem africana na sociedade brasileira. Representação essa que estaria a "honrar a pureza", como transparece em um anúncio de uma festa, no final da década de sessenta, realizada no terreiro da mãe-de-santo Olga de Alaketo[64].

As referências ao universo religioso negro também podem ser verificadas em outros textos que não somente os das empresas privadas ou oficiais; por exemplo, as letras das músicas de compositores baianos e não-baianos (Edu Lobo, Vinicius de Moraes, Ary Barroso, Dorival Caymmi) e a produção cinematográfica através de filmes como *Bahia de todos os santos*, de Trigueirinho Neto (1960), *O pagador de promessas*, de Anselmo Duarte (1962), *Barravento*, de Glauber Rocha (1962), e *A grande feira*, de Roberto Pires (1962). Nas composições e nesses filmes as leituras sobre a religiosidade afro-baiana traduzem preocupações que se intercruzam com

as reinterpretações da imprensa, de intelectuais ou representantes de instâncias oficiais. É a presença de signos do universo religioso justapostos em leituras sociais sobre o país. Enquanto essas composições descrevem e enaltecem, sobremaneira, a representação religiosa de origem africana na Bahia, o filme *Bahia de todos os santos* prioriza um discurso racializado dos personagens; mas, dois outros filmes podem servir de contraponto aos significados da religiosidade afro-baiana para o país. Em *O pagador de promessas*, o candomblé é periférico, em *Barravento* ele é central. É a leitura marcada por um materialismo histórico que vê o candomblé como um obstáculo para o progresso social, e em que os pescadores são visualizados por um trágico e fatalístico misticismo. Os dois filmes me parecem tradutores das inquietações, indagações, certezas e angústias, nem sempre manifestas, de textos dos intelectuais, da imprensa ou de representantes oficiais[65]. No final da década, um outro filme – *Bahia, por exemplo,* que mostrava cenas intercaladas de Menininha do Gantois, Caribé, Dorival Caymmi e a festa do Rio Vermelho, em homenagem a Yemanjá, tinha o seguinte texto narrado por Jorge Amado:

> [...] cidade [Salvador] para o homem viver, coisa extraordinária que é a mistura de raças, a solução justa e certa que nós soubemos dar e estamos dando ao problema racial, ou seja, através disso que é a mestiçagem.

Esses textos, quando justapostos, nos permitem avaliar os significados da redescoberta africana pelo Brasil. Quando reduzidos ao que fundamentalmente os compõe, eles revelam o elemento cultural como seu substrato. É a cultura vista através de uma glorificação artística, como a matéria-prima de uma nova política externa e desenvolvimento do país. A articulação e imbricação oficial entre cultura e política, verificadas desde o final dos anos cinqüenta, haveriam de ter outros desdobramentos; como discutiremos no próximo capítulo, o período autoritário que se instalara no país traria outros discursos e práticas, demonstrando que esses textos não estavam mais simplesmente sobrepostos.

Notas

[1] Citação de Caetano Veloso em *Avant-garde na Bahia* ("Apresentação"), Antonio Risério, São Paulo, Instituto Lina Bo e P.M. Bardi.; Antonio Risério, *op.cit.*, p.82. Sobre Agostinho da Silva e suas ações, inclusive na criação da UFF e UnB, v. Pedro Agostinho, "Agostinho da Silva: pressupostos, concepção e ação de uma política externa do Brasil com relação à África", *Afro-Ásia*, n.16, CEAO/UFBA, p.9-23; Waldir F. Oliveira, "George Agostinho B. da Silva (1906-1994): o fundador do CEAO, *Afro-Ásia,* CEAO/UFBA, n.18, 1996, p. 265-274 .

[2] Essas resistências podem ser observadas na estratégia pensada por Edgar Santos, inclusive em termos físicos, já que o trabalho de criação do CEAO realizou-se no "subterrâneo" do prédio da Reitoria: "ficou então assente que solicitaria eu licença em Santa Catarina, tanto na Faculdade de Filosofia como na Direção Geral de Cultura da Secretaria de Educação do Estado de que me tinham dado o encargo e que ficaria na Bahia como instalador e diretor do centro, em trabalho que abarcasse África e Oriente, com a recomendação de que, não parecendo haver do Conselho Universitário grande interesse pelo centro, não saísse muito do subterrâneo em que ele funcionaria e recebesse vencimentos, não pelo cargo, mas por cadeira que pudesse ensinar [...] um belo dia passou o centro de seu subterrâneo para um palacete" . Agostinho da Silva, *op. cit.*, p.6/ 8. Como lembra Vivaldo da C. Lima, "as mentes maldosas chamavam o espaço onde trabalhávamos – o profº Agostinho da Silva, eu e a secretária Elyana Barbosa – de subterrâneos do Vaticano", comunicação pessoal proferida quando da sua titulação como professor emérito, em 22/09/1999.

[3] Pedro Agostinho, "Agostinho da Silva: pressupostos, concepção e ação de uma política externa do Brasil com relação à África", *Afro-Ásia*, n. 16, 1995, p. 9-23.

[4] Agostinho da Silva, "O nascimento do CEAO", *Afro-Ásia*, n. 16, p. 7.

[5] Além de Agostinho da Silva, estavam também envolvidos no que se chamou o projeto africano o ministro Afonso Arinos de Melo Franco e os diplomatas Wladimir Murtinho e Rubens Ricupero. V. Pedro Agostinho, *op. cit.*, p. 9, e que havia controvérsias sobre a política externa para a África que não podem ser desvinculadas de críticas à política externa independente; tratava-se, como observa José F. Sombra Saraiva*, O lugar da África. A dimensão atlântica da política externa brasileira(de 1946 a nossos dias*), Brasília, Editora UnB, 1996, das lutas intestinas travadas pelo grupos para o controle do Estado.

[6] " A nova política externa brasileira", Jânio Quadros, *Relações Internacionais*, ano I , set/dez, n.3, 1978, p.75. Nesse contexto, Jânio Quadros nomeia o primeiro negro, Raimundo de S. Dantas, para embaixador de um país – Gana, v. Sílvio Humberto dos P. Cunha, "As relações econômicas Brasil-Angola. 1975-1988". *Dissertação de Mestrado*, UFBA, 1991, p.81.

[7] *Apud* José Flávio S. Saraiva, *O lugar da África...,* p.32 .

[8] Letícia Pinheiro, "Brasil, Portugal e descolonização africana (1946-1960)", *Contexto Internacional*, ano 4, n.9, jan-jun, 1989, p.91-112 .

[9] Citação de Guerreiro Ramos in Abdias do Nascimento, *O negro revoltado*, Rio de Janeiro, Edições GRD, 1968, p.36 . Esse encontro pode ser visto como uma espécie de *continuum* de atividades do TEN e que se tornavam uma espécie de contraponto aos congressos afro-brasileiros realizados em Recife (1934) e Salvador (1937). Na década de quarenta, haviam sido realizadas duas Convenções Nacionais do Negro, a de São Paulo (1945) e a do Rio de Janeiro (1946); a Conferência Nacional do Negro (Rio de Janeiro, 1949) e o Primeiro Congresso do Negro Brasileiro (Rio de Janiero, 1950) . Sobre o debate sociológico envol-

vendo o TEN, também influenciado por Guerreiro Ramos, nos anos cinqüenta, v. Marcos C. Maio, "A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos", *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB, 1996, p.179-93. Sobre o TEN, a sua dramaturgia e as relações raciais, v. Patrícia Birman, "Impasses familiares", *Estudos afro-asiáticos*" n. 21, dezembro 1991, p.143-155.

[10] Abdias do Nascimento, *op. cit.*, p.55s e Guerreiro Ramos, *Introdução crítica à Sociologia brasileira (Política de Relações de Raça no Brasil)*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1995, p.250. As propostas direcionadas ao governo brasileiro constituíam-se em uma ação contínua do TEN. Na realização do 1º Congresso do Negro Brasileiro, em setembro de 1950, foi aprovada uma tese de Guerreiro Ramos solicitando que o governo brasileiro encaminhasse aos seus representantes na UNESCO as seguintes propostas: i) estímulo "à instalação de mecanismos sociológicos que transformem o conflito interétnico num processo de cooperação" ii) reconhecimento da experiência sociológica do TEN iii) organização pela UNESCO de um Congresso Internacional de Relações de Raça, v. Abdias do Nascimento, *O negro...,* p.155. A sugestão do TEN deve ser compreendida no contexto do projeto da UNESCO sobre relações raciais na América Latina; sobre os significados do projeto UNESCO, v. Marcos C.Maio, "A história do projeto UNESCO. Estudos raciais e Ciências Sociais no Brasil", *Tese de Doutoramento*, Rio deJaneiro, Iuperj, 1998; Carlos Hasenbalg, "Revisitando o projeto UNESCO: o negro no Rio de Janeiro", *Trabalho apresentado na XX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia,* Salvador, 14 a 18 de abril de 1996.

[11] *Apud* Estanislau Fischlowitz, "Subsídios para a "doutrina africana" do Brasil", *Revista Brasileira de Política Internacional*, ano III, n.9, março de 1960, p.82-95. Esse autor, além de professor da PUC-RJ, era assessor técnico do Ministério do Trabalho e ex-perito da Organização Internacional do Trabalho.

[12] "JK protesta contra matança: negros. Praticamente rompe relações com África-Sul", *Diário de Notícias (DN)*, 09/04/1960, p.1.

[13] *Id.*, e "STM apoia JK: racismo na África do Sul. Não podia ser outra conduta do nosso governo*", DN*, 10 e 11/04/1960.

[14] Afonso A de M. Franco, "Portugal - Brasil – África", *Tempo Brasileiro*, 38/39, jul-dez, 1974, p.63-72. A sua intenção era chamar atenção para as diferenças temperamentais entre ele e Jânio Quadros - "o erro fundamental de Jânio, na política externa, não estava no fundo, que bem planejava e concebia, mas na execução mais que dramática, teatral, com que a levava a efeito, por motivos de política interna e pelo seu feitio individual de personagem-autor conjugados"(p.69) - a se defender de ataques intelectuais. Uma crítica contundente à política desenvolvida por Afonso Arinos pode ser observada em José H. Rodrigues (1966,p.173), o qual afirmava ir Afonso Arinos "à Corte" para consultar Salazar.

[15] "Sentido e Perspectivas do governo Kubitschek", *Cadernos do Nosso Tempo*, n.5, jan-mar, 1956, pp.1-17. O IBESP (Instituto Brasileiro de Estudos Sociais e Políticos), futuro ISEB, foi criado por um grupo de intelectuais – Hélio Jaguaribe, Ignácio Rangel, Roland Corbisier, Juvenal Osório Gomes, Hermes Lima e outros) e tinha como prioridades "o subdesenvolvimento brasileiro, a busca de uma posição internacional de não alinhamento e de 'terceira força', um nacionalismo em relação aos recursos naturais do País, uma racionalização maior da gestão pública [e uma] maior participação de setores populares na vida política" S.Scwartzman *apud* Marcos C. Maio, *op. cit.*, p.184. Sobre o ISEB, v. Renato Ortiz, *A moderna tradição brasileira,* São Paulo, Brasiliense, 1995, p.108, Maria do Socorro S. Carvalho, *Imagens de um tempo em movimento. Cinema e cultura na Bahia nos anos JK(1956-1961)*, EDUFBA, 1999, p.43.

[16] Uma assimetria entre o padrão econômico imposto pelos Estados Unidos, através da manutenção das economias latino-americanas como fornecedoras de matérias-primas ao consumo doméstico e à produção industrial, e a tentativa de rompimento desse padrão, ou mesmo a sua redefinição pelos países latino-americanos, são apontadas por Alexandra de M. Silva, "Desenvolvimento e multilateralismo: um estudo sobre a operação pan-americana no contexto da política externa de JK", *Contexto Internacional*, v.14, n.2, jul/dez. 1992, p.209-39, como recorrentes na conjuntura internacional, e podem ser vistas como algo processual que provocou novas implementações na política externa brasileira .

[17] João L. Ribeiro Fragoso, "Notas sobre a política externa brasileira dos anos 50-70", *Estudos afro-asiáticos*, n.10, junho de 1984, p.5-30 . Sobre a existência de propostas e sugestões para uma nova política externa brasileira em direção a África, durante o governo JK, elaboradas por Oswaldo Aranha (ex-chanceler do primeiro governo Vargas e seu Ministro das Finanças no segundo mandato), Adoplho Justo B. de Menezes (diplomata) e Eduardo Portella, v. José Flávio S. Saraiva, *O lugar da África...*

[18] Cândido M. de Almeida, "Política externa e nação em progresso", *Tempo Brasileiro*, n.1, setembro de 1962, p.40-64 .

[19] *Apud* José Flávio S. Saraiva, *O lugar da África...* , p.50 .

[20] José H. Rodrigues, *Interesse nacional e política externa,* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p.171.

[21] Cândido M. Almeida, *op. cit.*, p.64; Estanislau Fischlowitz, *op. cit.*, p.94; Josué de Castro, "O Brasil e o mundo afro-asiático", *Revista Brasiliense*, n.36, julho-agosto, p.14 .

[22] "Embaixada nos EUA esclarece política africana do Brasil", *DN*, 13/05/1961; "Política especial para a África fará o Brasil: Jânio Quadros", *DN*, 14 e 15/05/1961.

[23] Uma interpretação de que a ação janista refletia um apelo nacional, pode ser observada em Ignácio Rangel, "A África e outros novos mercados, *Tempo Brasileiro*, n.2, dezembro 1962, p.81-102 . Segundo esse autor, a "hipótese" janista de aproximação com os países do terceiro mundo seguia o "pensamento dominante, tanto entre os especialistas, como nas ruas" (p.97); acrescentaria, também, o da imprensa. O editorial do conservador jornal baiano *A Tarde*, em 05/03/1960, "Africa, 1960", destaca a simpatia dos africanos para conosco e se propõe assistência técnica e cultural para aquele continente. Entretanto, deve ser observado que havia resistências à política de aproximação com as colônias africanas; Afonso Arinos, então Ministro das Relações Exteriores no governo Jânio Quadros, justificava essa oposição a influência econômica que os interesses portugueses do Rio de Janeiro exerciam sobre os meios de comunicação e a política de submissão de setores do próprio Ministério à diplomacia portuguesa: "Muitos brasileiros, talvez a maioria dos que estavam em chefias, pertenciam a uma geração que não era boa. Eram discípulos do Barão e tinham guardado apenas o formalismo de uma grande época desaparecida, por falta de motivação. Eram como essas armaduras de cavaleiros da Idade Média, que a gente vê nos museus da Europa: brilhantes, impenetráveis, empenachados, viseira caída, elmos emplumados, lanças em riste mas... inteiramente vazios. Essa gente (muitos eram amigos) criou a mais sutil e resistente rede de seda de obstáculos à minha ação, cujo alcance não lhes aparecia e que eu não tinha tempo de explicar", Afonso Arinos de M. Franco, *op. cit.*, p.70 .

[24] "Comércio do Brasil com a África", *A Tarde*, 10/10/1963.

[25]Apesar de não haver uma política direcionada à África, a atenção brasileira pela economia africana era manifesta desde os anos cinqüenta, como demonstram as matérias publicadas

pela imprensa: "Desenvolvimento econômico africano", *DN*, 25/09/1951; "Negros da África estão em Salvador, *DN*, 23/05/1956; "Gastaram 20 mil dólares para vir à Bahia os 14 africanos", *DN*, 24/05/1956; "Produtores africanos*", DN*, 10/06/1956; "África cacaueira", *DN*, 11/01/1957; "A África e a projeção econômica do Brasil", *DN*, 23/05/1957; "Diplomata nigeriano interessado em estudar os produtos tropicais", *DN*, 30/08/1958; "Missão nigeriana veio conhecer fazendas de cacau da Bahia", *A Tarde*, 24/08/1959; "Cacau, objetivo da visita dos nigerianos", *A Tarde*, 24/08/1959.

[26] V. Milton Santos, "A aliança do cacau", *A Tarde*, 22/02/1962 [É importante observar que Milton Santos foi o primeiro negro a ocupar o cargo de Chefe da Casa Civil no governo Jânio Quadros] ; sobre a disputa brasileira com o comércio africano v. "MCE prefere em demasia as importações africanas" [artigo de Roberto Campos], *DN*, 18/04/1963; *DN*, "ICB acha importante firmar novos convênios com Nigéria para venda do cacau baiano", *DN*, 04/07/1963; "Aumento da exportação da Bahia para o Senegal", *A Tarde*, 11/10/1963; "O futuro econômico da África", *A Tarde*, 19/02/1964; "Cacau africano domina o comércio internacional ", *A Tarde*, 06/08/1964; "África ameaça o Brasil nos minérios de ferro", *A Tarde*, 17/12/1964; "Intensificação do comércio com as nações africanas", *A Tarde*, 23/02/1965; "Brasil quer explorar o comércio com a África", *A Tarde*, 01/05/1965; "África nos recebeu muito bem", *A Tarde*, 29/05/1965; "Cacau africano faz baixar os preços", *A Tarde*, 08/06/1965; "Cordeiro explica crise: África tem cacau demais e Brasil de menos", *DN*, 15/06/1965; "Dois milhões de dólares no intercâmbio comercial com África", *A Tarde*, 30/06/1965; "Técnica e trabalho: fatores do milagre do cacau na África", *A Tarde*, 24/07/1965; "Exportações brasileiras para a África e Ásia - 90 milhões de dólares" , DN, 31/07/1965; "Nigéria não teme cacau do Brasil porque o de lá é de muito boa qualidade", *DN* 17/09/1965; "Brasil terá vantagens sobre a África: cacau", *A Tarde*, 08/01/1966; "A África derrota o cacau do Brasil", *DN*, 19/01/1966; "Alcântara refuta Aldo e defende posição do cacau baiano ante os africanos", *DN*, 03/06/1966; "Brasil inflexível contra acordo internacional do cacau que é só africano", *DN*, 17/02/1967; "A África e nossas 'Arábicas' " [artigo de Assis Chateaubriand sobre o problema do café e a proposta no Governo Castelo Branco em unir os nossos interesses aos da África], *DN*, 14/03/1967; "Café África aumenta e Brasil diminui", *DN*, 11/07/1968; "Delegações africanas chegam para a conferência do cacau", *A Tarde*, 13/09/1968; "História leva a interesses comuns Bahia e África" [discurso do governador Luís Viana Filho], 20/09/1968; "Africanos voltaram pessimistas", *A Tarde*, 25/09/1969; "Cacau levará secretário da fazenda até a *África", A Tarde, 03/10/1969* .

[27] "Cacau, café e África", *A Tarde*, 13/04/1965 .

[28] "Bahia e África", *DN*, 20/09/1968 .

[29] Ignácio M. Rangel, "A África e outros.....", p.82.

[30]Estanislau Fischlowitz, "Subsídios para.....", p.94 .

[31] O uso do termo doutrina pode ser observado em Fischlowitz, *op.cit.*, e Arthur C. Ferreira Reis, "África e Brasil: relações e competições econômicas", *Revista Brasileira de Política Internacional*, ano VI, junho, p. 209-224 .

[32] Josué de Castro, *op. cit.*, p.14.

[33] Estanislau Fischlowitz, *op.cit.*,p.94. A proposta de participação de negros no governo Jânio Quadros não deve ser soar como estranha, mesmo porque havia o apoio de lideranças negras a sua campanha presidencial; como exemplo, um manifesto publicado nos meios de comunicação e intitulado "A coletividade negra apóia Jânio", *DN*, 01/10/1960, em que "dirigentes de movimentos associativos que visam a recuperação moral e material do ele-

mento negro e sua perfeita integração", conclamavam os negros brasileiros a votarem em Jânio Quadros.

[34] José H. Rodrigues, "Brasil, Atlântico e África", *DN*, 08/04/1961. A expressão "vocação africana" foi utilizada por Afonso Arinos e se tornou um título de um artigo de Afrânio Coutinho, v. *A Tarde*, 26/08/1961. A ênfase de José H. Rodrigues na criação pela África de um outro Brasil, provavelmente, tinha o objetivo de marcar a sua diferença em relação ao pensamento de Gilberto Freyre, já que este influenciou as elites e a diplomacia brasileira, desde os anos 40 e 50, no que significava o papel reservado à influência lusitana no mundo criado pelo português. Para uma melhor discussão do pensamento freyriano sobre o mundo luso-tropical v. Omar R. Thomaz, "Do saber colonial ao luso-tropicalismo: "raça" e nação" nas primeiras décadas do salazarismo", *Raça , Ciência e Sociedade,* Marcos C. Maio e Ricardo V. Santos (org.), Rio de Janeiro, Ed.FioCruz, Centro Cultural Banco do Brasil, 1996, p.85-106 .

[35] *Apud* José H Rodrigues, *op. cit.*,p.176.

[36] V., por exemplo, a vinda a Salvador do embaixador da República Árabe Unida (RAU), "Política neutralista do Brasil poderá levá-lo a aproximar África da Ásia", *A Tarde*, 18/03/1961; e, também, do embaixador de Gana para fazer, segundo a imprensa, o "seu país mais conhecido dos baianos e nosso estado dos africanos". Nesse clima de descobertas e afinidades, crescentemente reiterado, o embaixador assinalava o dia da independência da Bahia, o 2 de Julho, como sendo a mesma data da independência de seu país. Sobre a incursão brasileira, v. "Presidente determina provimento de consulado na Angola", *A Tarde*, 15/03/1961; "Propaganda do Brasil na África", *A Tarde*, 28/06/1961; "Dois de julho é também a data máxima de Ghana", *A Tarde*, 02/07/1962 . "Presença do Brasil em Angola: núcleo de estudo foi criado", *A Tarde*, 01/01/1962 ; "Professor vai ensinar português na África", *DN*, 13/01/1962; "Geógrafo brasileiro vai chefiar missão no Senegal", *A Tarde*, 15/09/1962.

[37] "Vão ver a influência do Brasil na África", *A Tarde*, 10/07/1963.

[38] V. Fischlowitz, p.86.

[39] v. Edison Carneiro, "O problema do negro. Visita à África", *Cadernos Brasileiros*, *set-out* 1966, p.21-8.

[40] As ações do CEAO/UFBA. incluíam além de incursões de pesquisa (com o estímulo de Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima foi o primeiro a obter uma bolsa de pesquisa para a Nigéria, Benin e Gana,), exposições, cursos de iorubá, árabe, hebreu e japonês, palestras, o que levou a um intelectual de origem ganense a visualizá-lo como "o único posto avançado da África na Bahia", v. Anani Dzidzienyo, "A África vista do Brasil", *Afro-Ásia,* n º 10-11 , p.96; v. também Júlio Braga, *Fuxico de candomblé,* Feira de Santana, UEFS, 1998, p.87 ; v. também "Vivaldo mostra roteiro de Nina na África e ressalta aspecto atual de sua obra", *DN*, 27/04/1962.

[41] *Apud* Anani Dzidzienyo, *op. cit.*, p.91. O jornal *A Tarde* foi o periódico mais determinado ao deslocar a jornalista Zora Seljan para "ver a África" e manter a sua coluna "Caminhos da África" por quase um ano. V. matérias das seguintes datas: 11/07/1962; 14/08/1962; 06/09/1962; 21/09/1962; 04/10/1962; 09/11/1962; 21/12/1962; 04/02/1963; 11/02/1963; 07/03/1963; 03/05/1963; 25/05/1963; devido a esse impressionismo, os comentários e descrições da jornalista, por vezes, causava reações de africanos; ver um seu pedido de desculpas em um artigo publicado na edição de 17/04/1963.

[42] v. João Luiz R. Fragoso, "Notas sobre a política externa...

[43] V. Carlos Estevam Martins, "A evolução da política externa brasileira na década 64/74", *Estudos Cebrap*, 12, maio/junho 1975, p.66. V. também em *A Tarde* de 23/09/1964 e 01/05/1965 a postura de Castelo Branco sobre a diplomacia na África e o seu decreto constituindo comissão comercial para ir àquele continente.

[44] "Senghor, homem do futuro" (Austragésilo de Athayde), *DN*, 22/09/1964 .

[45] Sobre a visita de Leopold Senghor ao Brasil e à Bahia, v. "Presidente Senghor receberá título de "Doutor Honoris Causa da UBFA. ", *A Tarde*, 19/09/1964; "Relações Brasil-África vão ser mudadas com visita de Senghor", DN, 20 e 21/09/1964; "Na Bahia presidente do Senegal", "Senghor por comunhão luso-afro-brasileira", "A visita de Senghor", *A Tarde*, 21/09/1964; "Senghor vê na mestiçagem uma causa de grandeza", *DN*, 22/09/1964; "Câmara Federal prestou homenagem a Senghor e transcreveu o discurso", "Itamarati diz o que é o Senegal", *DN*, 22/09/1964; "Para Senghor, a Bahia é a cidade mais africana da América Latina", *A Tarde*, 22/09/1964.

[46] "Africanos sentiram a mentira comunista", *A Tarde*, 18/02/1963; "Racismo por trás da cortina de ferro", *A Tarde*, 01/03/1963; "Bulgária quer impedir saída dos estudantes de cor", *A Tarde*, 07/03/1963; "Estudantes ganenses contam o que passaram na Bulgária, *A Tarde*, 20/03/1963; "Estudantes de nove países africanos já abandonaram a Bulgária", *A Tarde*, 21/03/1963; "Espancados estudantes árabes e africanos na Tchecoslováquia", *A Tarde*, 30/05/1963; "Discriminação racial nos países comunistas", *A Tarde*, 10/09/1963; "Africanos indignados com tratamento: URSS, *A Tarde*, 18/12/1963; "Manifestação de estudantes africanos foi contra a discriminação racial: URSS", *A Tarde*, 19/12/1963; "URSS ameaça expulsar estudantes africanos", *A Tarde*, 21/12/1963.

[47] Thales de Azevedo exemplifica esse fato através de uma palestra realizada no início dos anos sessenta, no CEAO/UFBA, sobre a existência do problema racial" na Bahia, o que provocou uma reação negativa da imprensa; v. *Democracia racial: ideologia e realidade*, Petrópolis, Vozes, 1975, p.39 .

[48] V. em análises naquele período ou em trabalhos posteriores, Carl N. Degler, *Nem preto nem branco. Escravidão e relações raciais no Brasil e nos EUA*, Rio de Janeiro, Editorial Labor do Brasil, 1976; Thales de Azevedo, *Democracia Racial*, Petrópolis, Vozes, 1975; George R. Andrews, *Negros e brancos em São Paulo,(1888-1988),* Bauru, Edusc, 1998.

[49] "Acusada de racista a professora presta esclarecimentos*", A Tarde,* 06/05/1961.

[50]A terminologia empregada pelos periódicos é bastante elucidativa na medida em que englobava as categorias negro e preto como uma classificação para todos aqueles de "pele escura". Acredito que essa classificação racial na década de sessenta refletia a tendência observada nas ciências sociais no Brasil desde os anos trinta. Se cor, ao invés de raça, passava a ser uma categoria empírica formulada e desenvolvida nos estudos sobre relações raciais (v. a reflexão de Antonio Sérgio A. Guimarães, "Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia:1940-1960", *Raça, ciência e sociedade,* Riode Janeiro, Editora Fio Cruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996, p.144), ela tinha seu espectro alargado, posto que era utilizada como uma designação classificatória pelos órgãos de imprensa. Mesmo correndo o risco de apontar um interessante problema e não desenvolvê-lo, por força de cair no redemoinho das tentações surgidas em torno do objeto de tese, diria que a influência da linguagem sócio-antropológica nos textos construídos pelos jornalistas , ao longo dos anos 30 a 60, é sintomática da sua penetração e reflexão em âmbitos não acadêmicos. Destaco esse fato, pois me parece que estamos perante linguagens que de algum modo dialogam e

sofrem adoções. Basta notar as entrevistas de sociólogos, antropólogos e historiadores e a divulgação que os periódicos davam aos seus livros nesse período. V., por exemplo, o destaque ao artigo do historiador José Honório Rodrigues sobre "Mestiçagem e relações afro-brasileiras"; apoiando-se em Sérgio B. de Holanda, Florestan Fernandes, Gilberto Freyre ele chamava atenção para os traços fenotípicos como determinantes para o lugar a ser ocupado pelo indivíduo: "H.W.Hutchinson observou ainda, recentemente, na Bahia que o matiz racial, a cor mais escura ou mais clara, o cabelo, as feições faciais decidem o destino social do indivíduo". *A Tarde*, 12/05/1961.

[51] "Discriminação racial em São Paulo"*, A Tarde*, 21/03/1963.

[52] "Empregada negra feriu patroa branca, na Graça", *A Tarde*, 08/07/1961; "Negra americana esfaqueia patroa: Barra*", DN*, 08/07/1961 ; "Fiança soltou negra dos EUA", *DN*, 09 e 10/07/1961; "Negra americana defendeu-se ontem na justiça", *DN*, 20/03/1963.

[53] "Vereadores criticam distinção racial no Brasil: P. Filho", *DN*, 06/05/1960.

[54] Sobre a "nacionalização" de manifestações negras no final do século XIX e primeiras décadas do século XX, v. Jocélio Teles dos Santos, "Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX", *Ritmos em Trânsito. Sócio-antropologia da música baiana,* Livio Sansone e Jocélio T. dos Santos, (org.), São Paulo/Dynamis Editorial, Salvador/Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.BA., 1998; Letícia V. de S. Reis, Negro em "terra de branco": a reinvenção da identidade, *Negras Imagens: escravidão e cultura no Brasil,* Lilia K.M. Scwarcz & Letícia V. de S. Reis, (org.), São Paulo, Edusp: Estação Ciência, 1996, p.31-53; Hermano Vianna,. *O mistério do samba,* Rio de Janeiro, J. Zahar Edit./Ed.UFRJ, 1995; Luiz Henrique de Toledo, *Torcidas Organizadas de Futebol*, São Paulo, Editora Autores Associados/Anpocs, 1996; Marcos A. de Souza, "Gênero e raça: a nação construída pelo futebol brasileiro", 'Raça e Gênero', *Cadernos Pagu,* n. 6-7, 1996, p. 109-151.

[55] "Vamos à África" (Pedro Calmon), *A Tarde*, 17/07/1967 .

[56] *Apud* Maria do Socorro S. Carvalho*, Imagens de um tempo em movimento. Cinema e cultura na Bahia nos anos JK (1956-1961),* Salvador, Coleção Nordestina, Edufba, 1999, p. 82.

[57] *Id.,* p.78

[58] Deoscóredes M. Santos (Mestre Didi), *História de um terreiro nagô*, São Paulo, Max Limonad, 1988, p.19 .

[59] Edson Carneiro, *Ladinos e Crioulos.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964, p. 186.

[60] 'A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro', Luiz Sérgio Barbosa, *Encontro de nações-de-candomblé*, Salvador, Ianamá/CEAO/CED, 1984, p.70; um detalhe a ser acrescido nesse depoimento é lembrado por Júlio Braga, *Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos candomblés da Bahia*", p.178, a partir do depoimento de Esmeraldo Emetério de Santana a Ana Maria Morales: a ação do Comandante da VI Região Militar deu-se em razão de sua mulher estar fazendo um "trabalho" no terreiro do Gantois. Ainda sobre a interferência de Mãe Aninha junto a Getúlio Vargas, v. o livro da Ialorixá do Axé Opô Afonjá, Maria Stella de A. Santos, *Meu tempo é agora*, São Paulo, Ed. Ododwa, 1993, p. 9.

[61] V. Sérgio F. Ferretti, *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas*, São Luís, Edufma, 1986, p.73 sobre a visita de Café Filho; a repressão e as interferências de interesses políticos na Umbanda carioca pode ser vista em Diana DeG. Brown, *Umbanda. Religion and politics in Urban Brazil*, UMI Reserch Press, Ann Arbor, Michigan, 1986, p.150-159 e, em São Paulo, Lísias N.Negrão, *Entre a cruz e a encruzilhada. Formação do campo umbandista*

em São Paulo, SP, Edusp, 1996; Reginaldo Prandi, *Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*, São Paulo, Edusp, 1991; Vagner G. da Silva, *Orixás da metrópole*, Rio Janeiro, Vozes, 1995, p.56ss; v. também, no Rio de Janeiro, Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992; no Rio Grande do Sul, v. Norton F. Corrêa, "Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras", PUC/SP, *Tese de Doutorado*, 1998; na Bahia, v. Vivaldo da C.Lima e Waldir F. Oliveira, *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*, Salvador, Corrupio, 1987.

[62] "Não tinha herdeiros nem deixou testamento a rica 'mãe de santo', *DN*, 15/04/1951; "O deus tem sede de sangue", *DN*, 14/09/1951; "Origem e pequena história do candomblé no Brasil", *A Tarde*, 07/01/1953; "Candomblé hoje é indústria", *A Tarde*, 09/01/1958; "Candomblés da Bahia na mira de jornalista tcheco", *DN*, 21/02/1959.

[63] V. Russel G. Hamilton Jr., "The present state of african cults in Bahia", *Journal of Social History*, summer 1970, p. 357-373.

[64] "Festas no terreiro de Olga de Alaketo honram Oxóssi mantendo pureza", *Jornal da Bahia*, 23/05/1969. A respeitabilidade e legitimidade do terreiro do Alaketo alcançava espaços além da Bahia. Um exemplo foi o da revista de circulação nacional, *Realidade,* que, em janeiro de 1967, publica uma longa reportagem de sete páginas intitulada "Minha gente é de santo", dedicada à mãe-de-santo Olga de Alaketo. Vale lembrar que Olga de Alaketo havia participado, no ano anterior, do *I Festival Mundial de Arte Negra*, em Dacar, promovido pelo Itamaraty.

[65] Sobre a presença negra no cinema brasileiro, v. Robert Stam*, Tropical multiculturalism. A comparative history of race in brazilian & culture*, Durham and London, Duke University Press, 1997; Orlando Senna, "Preto-e-branco ou colorido. O negro e o cinema brasileiro", *Revista de Cultura Vozes*, ano 73, v. LXXIII, abril 1979, p.51-66; sobre o cinema produzido na Bahia no período JK, v. Maria do Socorro S. Carvalho*, Imagens de um tempo....* .; sobre Barravento e a leitura de Glauber Rocha da religiosidade afro-baiana, v. o contudente artigo de Renato da Silveira, "O jovem Glauber e a ira do Orixá", *Revista da USP*, n. 39, 1998, p. 88-115.

| O patrimônio é negro na origem e baiano na definição |

A análise sobre política cultural no Brasil tem identificado dois períodos distintos da atuação do Estado na preservação do patrimônio cultural. O primeiro período, que remonta aos anos trinta, é marcado por um processo de institucionalização da ação do Estado no campo da cultura do país. Além de uma legitimação no âmbito da cultura, o Estado brasileiro buscou organizar e ampliar a vida cultural do país. Exemplos desse tipo de ação foi que, além do apoio às produções artísticas individuais, como as de Villa-Lobos e Portinari, entre outros, e da criação de instituições como o Instituto Nacional do Livro, o Museu Nacional de Belas Artes, o Serviço Nacional do Teatro, houve, em 1937, a institucionalização do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Os objetivos da criação do SPHAN eram a identificação de um patrimônio cultural brasileiro, reconhecido como distinto das sociedades norte-americana e européias e, ao mesmo tempo, a consolidação, no nível estatal, de uma estrutura burocrática-cultural, nacional e eficiente[1].

Essa atuação estatal no campo da cultura atravessa as quatro décadas seguintes, com uma crescente intervenção nos períodos autoritários. Evidencia-se, então, um certo paradoxo. Por um lado, o Estado incentiva a produção cultural apropriando-se de símbolos nacionais, mas também mostra ser o promotor da censura e repressão, visto que a cultura era encarada como um reduto de subversão[2].

Essa hegemonia cultural, buscada pelo regime militar nos anos setenta, significava a tentativa da criação de uma política cultural que privilegiasse uma "codificação do controle sobre o processo cultural"[3]. Nessa direção formulam-se três objetivos: o incentivo à criatividade, a difusão das criações e manifestações culturais e a preservação do patrimônio. É nesse período que se incentiva a criação de serviços nacionais de música, artes plásticas e folclore, de casas de cultura, a colaboração com universidades, funcionamentos de projetos de natureza cultural e reforça-se uma preocupação com monumentos particulares tombados. Vale salientar que essas práticas não são vistas por alguns autores como uma "política cultural", orgânica, por parte do Estado brasileiro. Seguindo essa argumentação, inexistiam diretrizes claras sobre os limites da intervenção estatal na legitimação e orientação das ações[4]. Menos que um programa implementado pelo governo federal, haveria projetos culturais que passavam pelos órgãos estaduais e municipais. Claro que quando se argumenta nessa direção, têm-se como contraponto as políticas econômicas e "sociais" elaboradas e implementadas nesse mesmo período. Entretanto, é no âmbito da preservação histórica e artística que se pode visualizar uma política cultural acerca do patrimônio nacional. É ali onde se encontram conceitos e representações sobre memória nacional, identidade nacional, ou mesmo uma história dos "vencidos e esquecidos", como aparecerá nos anos oitenta.

A política de preservação do patrimônio nacional foi ao longo dos anos direcionada para obras de cunho arquitetônico. A preocupação era com a restauração e a preservação da "pedra e cal", de monumentos de "interesse nacional", "religioso, civil ou militar": igrejas, conventos, palácios, fortes, fóruns, sobrados urbanos etc[5]. Entretanto, no final dos anos sessenta, e início dos anos setenta, aparece a defesa do patrimônio nacional associada ao incremento do pólo turístico. Como falar em tradição no Brasil implica em visualizar também a nossa herança afro-brasileira, verificaremos de que forma essa problemática se reportou às concepções

estatais sobre cultura, desenvolvimento, turismo etc.; o objetivo é apontar a forma como as demandas da população afro-brasileira foram adotadas e implementadas na política oficial de preservação da "cultura brasileira", no final dos anos sessenta até a metade dos anos setenta.

Da cultura como desenvolvimento turístico

Duas linhas de ação dominam a preservação dos bens de valor cultural entre 1937 e 1967. A primeira tinha como critério fundamental as atividades "em favor dos bens culturais isolados, estudando-os, documentando-os, consolidando-os e divulgando-os"[6]. Esse mapeamento de bens culturais, que muito se assemelhava a uma política "museológica", visto que implicava "em não deixar que as edificações civis e religiosas, semi-abandonadas, ou deficientemente usadas, desabassem, desaparecessem por ruína"[7], permaneceu até os anos sessenta.

A partir de 1966/67, a linha de ação do tombamento oficial passou a ser marcada pela tentativa de conciliar uma preservação de valores tradicionais com o desenvolvimento econômico das regiões. Era a política desenvolvimentista do regime militar abarcando também o campo do patrimônio nacional. Só que com uma especificidade – a preservação deveria estar vinculada ao turismo interno ou externo. Enfim, o fluxo turístico era visto como a melhor forma econômica para a conservação e a valorização do patrimônio cultural e natural . Por essa razão, e pela reconhecida incapacidade do governo em gerir uma política do que se chamava "turismo cultural", é que foi solicitada ajuda a organismos internacionais. O resultado desse apelo foi um relatório enviado por um técnico francês da Unesco fornecendo não só "um diagnóstico da política de preservação dos acervos de interesse cultural e natural, e de sua utilização e vinculação ao turismo", mas também propondo prioridades para um planejamento e ação governamental[8]. Além desse diagnóstico de caráter mais geral, foram elaborados, posteriormente, relatórios regionais sobre cidades históricas

como Ouro Preto (MG), São Luís (MA), Parati (RJ) e também sobre a área do Pelourinho em Salvador.

A perspectiva de criar uma política que vinculasse cultura e turismo implicava em uma maior atuação do órgão responsável pela política de preservação do patrimônio nacional. Tivemos, então, o IPHAN [9] participando da elaboração de planos-diretores aplicados aos conjuntos urbanísticos tombados, das deliberações do Conselho Nacional de Turismo (Cntur) e na Embratur, assim como da coordenação, juntamente com a Secretaria de Planejamento da Presidência da República e da Embratur, e do Programa Integrado de Recuperação das Cidades Históricas do Nordeste criado pelos Ministérios da Educação, do Planejamento, do Interior e da Indústria e do Comércio. Era o que se chamava o "projeto de reanimação", visto que implicava, através do turismo e valorização cultural, em reativar a economia de determinadas áreas que apresentassem "aspectos dos mais ricos em história e arte, em belezas naturais e em verdadeiros mananciais de costumes e tradições dos mais caros à nossa etnografia"[10].

Se na elaboração desse "turismo cultural" pode-se perceber uma espécie de mediação tanto da preservação quanto do desenvolvimento, também observa-se a perspectiva de unir dois pólos que poderiam parecer distintos – a natureza e a cultura. Eles irão ser associados, imbricados e justificados, na medida em que seriam a representação máxima da nossa civilização. Esses dois pólos poderiam ser capazes de demonstrar as nossas "regiões bem dotadas pela natureza", como também fariam conhecer os nossos "costumes e tradições, arte e história". A memória nacional, portanto, passaria por representações geográficas – parques, florestas, rios, cachoeiras, vales e montanhas – e culturais – obras de arquitetura e escultura, vitrais e decorações de interiores, locais históricos, casas, ruas, bairros e cidades.

Quando se fala em cultura, obviamente o que transparece é a defesa de uma noção em um sentido mais totalizante possível. E isso fica claro nos anos seguintes quando, em 1973, na gestão Jarbas Passarinho no

MEC, se elabora o plano "Diretrizes para uma Política Nacional de Cultura". Ali se visualiza, como já notara Gabriel Cohn(1994), uma idéia de cultura como "somatória das criações do homem no prosseguimento da obra da própria criação" , em que "todos participam todo tempo". Entretanto, também se verifica uma idéia de cultura eivada de "essencialismo". Não um essencialismo exclusivamente de origem e voltado para o reconhecimento de um passado, mas fundamentalmente, um "essencialismo" que faz da cultura a chave que irá desvendar a identidade de nação brasileira. Ali, o passado é importante para a definição não só do presente mas do futuro do Brasil enquanto nação. Isso fica claro tanto nas palavras de Rodrigo Melo Franco de Andrade, criador do SPHAN nos anos trinta e um influente intelectual do patrimônio cultural brasileiro até os anos setenta, quanto no plano "Diretrizes para uma Política Nacional de Cultura" elaborado no governo Médici .

O discurso de Rodrigo M.F. de Andrade era marcado, como já observou Gonçalves (1992), pela preocupação com o desaparecimento e destruição do patrimônio. O perigo para ele constituía-se numa situação de perda do patrimônio cultural nacional: "[...] o espólio cultural recebido de nossos antepassados fica sob ameaça maior". As razões que ameaçariam a memória nacional seriam de várias ordens. Da falta de recursos e de uma ação pública à indiferença tanto eclesiástica quanto da população:

> a carência de meios financeiros bastantes para conservá-lo; empreendimentos da administração pública com objetivo progressista errôneo ou mal entendido; a pressão generalizada da especulação imobiliária; a multiplicação do comércio de antigüidades, estendendo-se das grandes cidades até os mais remotos lugarejos de formação colonial; a indiferença, quando não a ação adversa, das autoridades eclesiásticas, responsáveis pela parcela mais valiosa da arte antiga brasileira [...] a indiferença da população [...] não apenas das massas pouco esclarecidas do povo brasileiro e sim, igualmente, de suas classes mais favorecidas e que se presumem cultas[11].

Na visão do regime militar, o "essencialismo" da nossa cultura era sinalizado por uma interface com as políticas de segurança e de desenvol-

vimento, como veremos nas “Diretrizes [...]”. A presença do Estado no âmbito cultural era tida como um elemento de apoio e estímulo que não poderia ser confundido com “coerção ou tutela, na integração do desenvolvimento cultural dentro do processo global do desenvolvimento brasileiro”. Por conseqüência, a intensificação das atividades culturais representava uma das ações fundamentais na “estratégia de desenvolvimento, que comove a alma brasileira e mobiliza a potencialidade nacional”[12].

O ufanismo sobre a alma brasileira não era gratuito. Fazia parte de uma leitura estratégica da cultura nacional. Definida como o que “contribui para a formação e a identificação da personalidade nacional: é mesmo sua expressão mais alta, e sua defesa impõe-se tanto quanto a do território, dos céus e dos mares pátrios”, a cultura brasileira estaria inscrita em parâmetros exclusivistas e nativistas, “resultante da aculturação, partilhada e difundida pela comunidade nacional. Importa em expressão brasileira de vivências brasileiras”. Entretanto, o que definiria a alma brasileira seria uma “personalidade nacional forte e influente” capaz de ter uma “ampla capacidade de assimilação discriminativa dos contigentes recebidos de outras culturas”. Por essa razão que um possível desaparecimento do “acervo cultural acumulado ou o desinteresse pela contínua acumulação de cultura representariam indiscutível risco para a preservação da personalidade brasileira e, portanto, para a segurança nacional”[13].

Observe-se que tanto a personalidade quanto a alma eram colocadas num plano extremamente impessoal. É a definição de nação que vai dar o tom de nossas características pessoais. A intenção era patentear uma idéia de nação em todos os campos possíveis. Do econômico ao político passando pelo cultural. E por que não num plano mais individual?

Todas essas definições revelam quais eram as exigências que se delineavam na elaboração de planos culturais. Seguindo as observações havia três objetivos básicos – a preservação do patrimônio, o incentivo à criatividade e a difusão das criações e manifestações culturais. Percebe-se, então, que uma política cultural nesse período implicava em: defesa

da cultura, promoção da sua "acumulação", valorização internacional, intensificação das atividades culturais, garantia da nacionalidade e integração do processo cultural no desenvolvimento nacional global[14].

Com o objetivo de criar uma política do patrimônio nacional, algumas ações ocorriam ao nível federal. Duas delas são exemplares. Uma foi a aplicação de 5% do Fundo de Participação pelos municípios para a proteção dos seus monumentos históricos e artísticos e "das imagens, quadros móveis e outros objetos existentes nestes monumentos"[15]. Essa determinação foi resultante de uma solicitação do IPHAN ao Tribunal de Contas da União, na tentativa de criar uma resolução específica para restauração e conservação nos municípios onde havia monumentos tombados.

Uma segunda ação governamental pode ser visualizada em um encontro ocorrido em Brasília, em abril de 1970, no qual participaram governadores, secretários de educação, prefeitos e representantes de entidades culturais. Essa iniciativa do Ministério da Educação, ao qual incumbiu a gestão do "cultural", e que tinha como objetivo principal a proteção ao patrimônio histórico e artístico, teve como resultado um documento chamado *Compromisso de Brasília*. Nele percebe-se a articulação de diretrizes que instrumentalizavam a valorização do patrimônio cultural. A definição básica contida nesse documento é que haveríamos de ter um "culto ao passado" para a "formação da consciência nacional". Isso implicava em ações mais eficazes como a inclusão de matérias, nos currículos escolares, que tratassem sobre "o conhecimento e a preservação do acervo histórico e artístico, das jazidas arqueológicas e pré-históricas, das riquezas naturais e da cultura popular". O conteúdo dessas matérias era visto de modo diferenciado no que se refere aos níveis escolares. Haveriam de ser seguidos critérios distintos para as três fases escolares ou mesmo em cursos de especialização. No nível elementar deveriam ser adotadas "noções que estimulem a atenção para os monumentos representativos da tradição nacional". As recomendações para os níveis médio e superior implicavam na introdução de disciplinas como Educação Moral e Cívica e História da

Arte no Brasil. Para os cursos não especializados, o ensino da disciplina "Estudos Brasileiros" deveria abarcar "os bens culturais ligados à tradição nacional". A definição dessas disciplinas, seus "nomes", refletia o próprio conteúdo para elas esperado. Enquadrá-las como formadoras de uma consciência nacional implicava em dar-lhes denominações que abarcariam todos os possíveis elementos de nossa nacionalidade.

Se há em todas essas ações uma preocupação com os valores nacionais, é preciso atentar para o fato de que no documento *Compromisso de Brasília* havia também uma ênfase nos nossos valores regionais. Acredito que esse dado é importante para pensar a forma como se construíam, ao nível do discurso oficial, representações sobre as especificidades regionais. A valorização de bens culturais regionais tinha como pressuposto o reconhecimento da sua importância para a memória nacional. Com esse intuito, enfatizava-se a elaboração de monografias sobre os aspectos sócio-econômicos regionais e os "valores compreendidos no respectivo patrimônio histórico e artístico".

Dois outros pontos importantes do documento refletem a forma como a cultura nacional era pensada em espaços regionais. Para a sua execução, recomendava-se uma articulação das secretarias estaduais com os meios de comunicação de massa. Segundo, sugeriam-se cursos especiais para professores do "ensino fundamental e médio", com o intuito de informá-los e "habituá-los a transmitir às novas gerações a consciência e o interesse do ambiente histórico-cultural". Isso é deveras importante para pensarmos a reprodução de uma "ideologia de preservação nacional" implementada naquele período. Estrategicamente, o patrimônio nacional passava a ser transmitido de modo tradicional, o ensino nas escolas, ou através de veículos mais modernos de comunicação como o rádio, o cinema ou a televisão. Enfim, tratava-se menos de apoiar e estimular as atividades culturais do que sugerir medidas efetivas de caráter cultural num plano eminentemente político.

A política de formação e desenvolvimento de uma "consciência nacional" com ênfase em práticas a serem implementadas regionalmente leva-nos a uma indagação. De que maneira essas questões acima apresentadas, que visavam reforçar a importância da cultura para a definição de nossa nacionalidade, podem ser verificadas no caso específico da Bahia?

Ao nível local, as respostas passavam por discursos que entrecruzavam definições sobre patrimônio nacional e tradição afro-brasileira. Isso pode ser notado tanto na reivindicada restauração da área do centro histórico (a área do Pelourinho) quanto nas próprias definições sobre o turismo baiano.

Em direção a um turismo de "alma negra"

O Pelourinho era visto, desde o final dos anos sessenta, como prioridade na preservação do patrimônio histórico e implementação do turismo da cidade de Salvador. A sua defesa como patrimônio nacional pode ser verificada tanto pelos governos estaduais e municipais quanto nas matérias e editoriais publicados na imprensa. Um editorial do jornal *A Tarde*, em 10 de março de 1965, é bastante elucidativo. Sob o título "O Pelourinho da Tradição", encontram-se afirmações sobre a riqueza cultural, a história do país e a importância de "um dos nossos melhores conjuntos arquitetônicos coloniais, que é um patrimônio não só da Bahia mas da história brasileira" . Além da relevância arquitetônica, que parece ser o ponto de partida para a sua defesa enquanto monumento, o Pelourinho era ressaltado pelo "ponto de vista pragmático": o incremento ao turismo.

O sentido de patrimônio que o jornal baiano demonstra em muito se assemelha àquele formulado pelos órgãos oficiais. É a visão de que o aspecto arquitetônico da área do Pelourinho, combinado com as noções de autenticidade e tradição, daria ao fluxo turístico uma verdadeira concepção das nossas potencialidades artísticas e culturais: "uma das coisas autênticas que o Brasil tem para mostrar". Por outro lado, reforçava-se a

idéia de que o reconhecimento daquela área, pela população baiana, teria o fator positivo de formar uma "mentalidade turística". Compreende-se, então, porque a área do Pelourinho atravessa os anos setenta como o sítio histórico, por excelência, da cidade do Salvador e de que maneira as ações governamentais relacionadas ao turismo foram para ali direcionadas.

Na perspectiva de criar um programa voltado para a cultura e o turismo, o governo do estado criou a Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. Esse órgão teria como "finalidade principal reintegrar toda a área do Pelourinho na vida produtiva da cidade"[16]. A restauração do Pelourinho refletia diretrizes traçadas em âmbito nacional. Não foi por acaso que o governo do Estado da Bahia comemorou "o sétimo aniversário da Revolução de Março de 1964 com a definição do plano de recuperação de um dos mais importantes conjuntos arquitetônicos do País – o Pelourinho"[17]. O Pelourinho se constituía também em uma prioridade da política cultural voltada para o exterior. Ele se inscrevia no programa cultural e artístico, aprovado pela Organização dos Estados Americanos, para a preservação de monumentos históricos, arquitetônicos e artísticos das Américas[18]. Respondia-se, portanto, às demandas externas de valorização do patrimônio nacional com vistas à implementação de um turismo cultural[19].

As definições de uma política cultural e turística baiana não se esgotavam na restauração da área do Pelourinho. Os próprios documentos oficiais chamam a atenção para isso. Seria necessário um planejamento que fosse além do reconhecimento arquitetônico. Uma avaliação do governo estadual, no período 1971/1974, através de uma revista denominada *Turismo,* é bastante esclarecedora da forma como os elementos afro-baianos serviam para definir uma política cultural e turística.

O tema básico na reflexão governamental foi acentuar a criação de uma política "capaz de assegurar a preservação do patrimônio, o desenvolvimento do potencial turístico e a expansão dos serviços e equipamentos turísticos". Essa prioridade em relação ao turismo teve como pressuposto a ênfase em "uma ação mercadológica". A percepção era que não

havia uma infra-estrutura capaz de proporcionar uma rentabilidade tanto ao nível interno quanto externo. Por isso, as ações voltadas, inicialmente, para o turismo "doméstico" passavam pelos órgãos como a Cntur e Embratur, subordinados ao Ministério da Indústria e Comércio[20].

A estratégia implicava em produção de cartazes, roteiros, folhetos, filmes e criação de campanhas publicitárias em todos os meios de comunicação de massa. Para incrementar essa ação, os jornalistas tornavam-se o alvo principal na divulgação da política de fomento ao turismo baiano:

> desenvolve-se intenso trabalho de relacionamento com a imprensa, mediante o atendimento regular a jornalistas locais, de outros estados e estrangeiros, a divulgação de reportagens e noticias, a remessa regular de material informativo e promocional para os mais importantes órgãos da imprensa nacional, a promoção de visitas à Bahia de grupos de jornalistas ao turismo.

A concepção e a difusão dessa política tinha como fundamento básico a idéia de que havia uma imagem cotidiana baiana tão importante para a preservação do patrimônio quanto a restauração da área do Pelourinho: "o primeiro passo, em qualquer planejamento turístico, teria que partir de uma consciência preservadora do cotidiano tanto quanto dos velhos prédios seiscentistas". E é na reprodução de um cotidiano baiano que vai se delineando toda a construção de imagens que expressariam as nossas origens africanas. A idéia era mostrar que havia uma vivência diária da cultura baiana que o turismo deveria abarcar. Quais seriam esses elementos que definiriam a baianidade?

A concepção geral era de que a Bahia se constituía em uma "nação". O conceito aqui utilizado tinha menos o sentido político e mais a marca de aspectos culturais. Era o pertencimento a uma cultura distinta que definia esse estado como "a nação baiana de religião e linguagem próprias". Curiosamente, fala-se de religião e não de candomblé. Mesmo sendo subentendido que a referência fosse o candomblé, em nenhum momento ele foi assim definido. Pode-se pensar que, quando o governo baiano falava de religião, ele estaria a abarcar também a religião católica; prova-

velmente, posto que as igrejas seculares faziam parte da estratégia de visibilidade do turismo. Entretanto, havia uma atenção especial no âmbito da Bahiatursa (órgão de turismo do Estado) para o candomblé. E isso pode ser notado tanto na elaboração de cartazes que mostravam filhas-de-santo incorporadas pelos seus orixás quanto na divulgação do calendário litúrgico dos terreiros de candomblé. O candomblé, portanto, inscrevia-se no âmbito de uma política nacional e internacional de turismo. Uma religião, como dizia o documento oficial, "colorida e musical".

Além do candomblé, outros signos definiriam a baianidade: "não era só a paisagem. Não era só a arquitetura. Não era só o mar nem as terras. Era a gente e o viver da Bahia". O singular "viver baiano" pode ser percebido nas distinções das origens africanas com a cultura ocidental. A docilidade, o ritmo, a sensualidade, a malandragem, a capoeira e a culinária seriam tanto os elementos básicos desse contraste quanto o que imprimiria as características próprias do "jeito baiano":

> o povo e suas coisas. O povo e seus cantares. O ritmo lento que invade corações agitados e acalma. A doçura que ocupa os espaços vagos da conturbação geral. A sensualidade livre não inteiramente atingida pela cultura do ocidente. Herança, entre outras, do negro viver africano. [...] A malandragem sábia e discreta, como a capoeira que não agride. Mas resolve. 'Capoeira, meu filho, é ginga, é malícia, é tudo que a boca come' (Pastinha, mestre de vida e capoeira). E a comida, feita com o ouro líquido do dendê. Dividida delicadamente em pequenos pedaços de civilização: acarajé, abará e doces sem dendê mas com muito coco e açúcar.

Ao construir textos sobre uma política de turismo, o governo estadual baiano realizava "leituras culturais". A reflexão oficial partia do princípio de que havia uma "alma negra" que sempre exerceu "fascínio e atração irresistível" para todos aqueles que na Bahia passaram ou aportaram. A idéia é que todas essas características baianas provinham de uma herança africana, e, por conseqüência, eram eminentemente populares. Por isso, ressaltava-se a baianidade como uma resultante de padrões culturais vindos do "povo".

Toda a construção e a elaboração textual por parte do governo baiano deve ser observada, nos anos setenta, em consonância com outras publicações sobre o turismo. As idéias de desenvolvimento turístico como parte da estratégia de singularizar a vida cotidiana na Bahia podem também ser encontradas em publicações sobre o turismo nacional e a sua distinção com o baiano. Em linhas gerais, tanto os textos oficiais quanto aqueles que pareciam não sê-lo, como a produção de uma literatura sobre a Bahia, reforçavam a existência de uma singularidade do "povo baiano" encontrada pelos turistas. Termos como "contágio", "feitiço" e "afetividade" faziam parte de um léxico de reconhecimento e propagação da baianidade. Acredito que não é por acaso que estes três termos serão enfatizados na definição do "viver baiano".

O "contágio" e o "feitiço" são palavras-chaves para uma imagem que ressaltava as práticas religiosas de tradição africana, mas que nelas não se esgotavam. Nesse sentido, o candomblé é menos a razão de ser dessa baianidade que uma espécie de imagem padrão a que outras estariam superpostas. Lido desse modo, o feitiço baiano estaria a contagiar todos os âmbitos da vida cotidiana, e, portanto, poderia ser traduzido como algo menos religioso que relacionado ao fascínio e ao encanto. Um encantamento vinculado à afetividade, por isso algo "inexplicável":

> o contágio é tanto que não há aquele que não retorna na primeira oportunidade. Aí, então, é que reside o grande mérito e sucesso da Bahia como centro de atração turística, pois raramente o turista é induzido a revisitar um mesmo local. Na Bahia o turista se vê envolvido por encantos que o entrelaçam ao povo baiano. O enfeitiçamento é grande e maior ainda a sensação de ter encontrado algo de si, alguma coisa de sua vida íntima. O fenômeno é inexplicável. Sabe-se apenas que na Bahia todos se comunicam e se identificam mutuamente, de maneira bem simples e com bastante afetividade[21].

A leitura do "viver cotidiano" era moldada pelo discurso de que na Bahia se vivia um tipo de democracia bastante peculiar: a "democracia mulata de grandes corações tolerantes". Essa tolerância encontrava expli-

cação na leitura do "encontro das três raças". O que daria um "tempero" local seria a forma como foi recriada:

> em 400 anos mescla-se nesta terra a experiência de africanos, índios e portugueses. Nem tão jovem, portanto, a cultura do povo da Bahia, depositário de religiões, crenças e práticas milenares das que aqui já estavam e das que chegaram com o domínio branco. E aqui recriaram tudo. Tudo que deu em capoeira, afoxés, samba-de-roda, maculelê, bumba-meu-boi, literatura de cordel, ternos-de-rei, cheganças. E agora o trio elétrico.

É significativo como o governo estadual enfatizava o fato da recriação popular. Por esse viés de interpretação, percebe-se que a cultura popular não era vista como algo estanque. Havia uma leitura de que as expressões culturais "carregavam" a tradição, ou seja, eram o repositório das nossas origens. No entanto, argumentava-se que essas expressões também se utilizavam de novas formas para reatualizar as criações. Essa visão governamental é fundamental para entendermos a sua postura perante a modernização da sociedade brasileira e a crescente indústria cultural.

O Estado percebia a tensão cada vez mais nítida entre a tradição de nossas expressões culturais e a entrada da mídia televisiva na cena brasileira. De algum modo, esse fato levava as instâncias oficiais a uma tomada de posição, visto que havia, estrategicamente, uma preocupação com a preservação do patrimônio nacional. É refletindo sobre a tensão entre esses novos padrões culturais trazidos pela mídia e a manutenção do "viver baiano" que o governo estadual implementou uma política que procurava conciliar interesses opostos.

O Estado apresentava-se como uma espécie de mediador entre a secular tradição baiana – leia-se de origem africana – e a emergente modernidade televisiva. Para isso elaborou uma política que, na perspectiva de um processo de desenvolvimento, possuía três linhas básicas: preservação do patrimônio e desenvolvimento do potencial turístico, ampliação do parque receptivo e serviços turísticos, e expansão do fluxo turístico. A ordem aqui apresentada refletia a postura estatal de que era possível

provar que “o turismo, ao invés de ameaçar a cultura pode se constituir num fator de preservação e estímulo às artes, ao artesanato, ao lazer e mesmo à vivência baiana”. Para isso era necessário uma “tomada de consciência” do cotidiano baiano. Afinal, tendo como princípio básico que o “viver baiano” representava uma atração turística, a sua racionalização constituía o “primeiro passo” para a sua preservação.

Esse discurso, elaborado no período 1970/1974, nos mostra de que forma era lida a relação entre a manutenção da cultura tradicional e a imposição de novos padrões culturais numa Bahia que procurava ser moderna. Aparecem temas recorrentes ao período do autoritarismo, mas que nele não se esgotam os seus significados, como a política de integração nacional, o desenvolvimentismo e a proteção ao patrimônio cultural:

> a televisão veiculada e produzida em extensão nacional, se por um lado contribui para a integração do território pátrio, por outro impôs padrões culturais centralizados, arrebentando peculiaridades lingüísticas e tendendo a uniformizar comportamentos. O crescimento urbano, marcado pela presença do Automóvel. Viadutos. Largas Avenidas. Pistas Duplas. Asfalto. O impacto do crescimento turístico e urbano ameaçava condicionar a vida cotidiana da Bahia a pressões externas e consumistas. A cultura de massa, a urbanização automobilística e o turismo como ocorrência empírica, configuravam-se crescentemente como uma possibilidade de destruição da cultura e mesmo da paisagem baiana.

Com o objetivo de regular essa tensão, afirmava-se que o governo da Bahia estava proporcionando à cultura popular um “verdadeiro renascimento”, com o patrocínio, a promoção e o apoio às manifestações populares. Note-se que o sentido de proteção ao patrimônio tendia a ser o mais amplo possível, pois implicava em proteger a “vida cotidiana baiana” das ameaças dos “novos padrões culturais centralizados”. Entenda-se indústria cultural.

Um aspecto importante que aparece no discurso sobre a elaboração da política cultural baiana era a tentativa de articular todas as ações dentro de uma proposta “integrativa”. Ressaltava-se que o desenvolvi-

mento da política cultural baseava-se em uma "profunda integração" com setores e indivíduos produtores de cultura. Quem seriam esses indivíduos? Todos aqueles que estivessem "realmente fazendo a cultura baiana": os artesãos, artistas, os mestre de saveiros e os mestres de culinária. E foi com o intuito de fomentar esse tipo de política que o Estado criou o Programa de Estudos das Potencialidades do Patrimônio Artístico e Cultural Baiano – Proprepac. O objetivo desse órgão era desenvolver ações que tivessem menos "uma geração burocrática de planos e formulações que seriam impostos aos artesãos, saveiristas ou artistas de teatro" e mais uma integração de profissionais "dessas áreas no debate acerca das alternativas de desenvolvimento para suas atividades". Pode-se perceber que estava em curso um processo que visava a legitimação das ações estatais no campo da representatividade cultural. A estratégia incluía a promoção de seminários que cobririam temas mais diversos. De saveiros, museus e folclore passando por artesanato, teatro e culinária.

Observe-se que em nenhum momento a reflexão passava pela avaliação de que poderia haver uma espécie de autoritarismo na elaboração das políticas culturais, como ocorrerá na crítica ao governo oposicionista, nos anos oitenta. Muito pelo contrário, quando se criticavam as ações anteriores ao tipo de política elaborada, era no sentido de que houvera um desenvolvimento burocrático de "planos e formulações". Por essa argumentação, fica nítida a busca do Estado em traçar uma política cultural distinta. Ao invés de referendar uma concepção autoritária de cultura, buscava-se uma legitimação através de uma participação "integrativa".

Compreende-se, então, porque o governo estadual baiano, em pleno regime militar, chamava a atenção para os "princípios e metodologia profundamente democráticos" que estariam norteando toda a formulação dessa política cultural. O sentido de participação democrática era aquele no qual os órgãos estatais eram estimulados a realizar seminários "em árduo trabalho de pesquisa e consultas prévias" com a participação daqueles que produziam a cultura para "identificar os elementos que com-

põem a dinâmica e a estrutura de cada um dos setores estudados. Além dos elementos que atuarem para a decadência ou a ascenção (*sic*) das atividades em pauta".

Por mais que as práticas do governo baiano fossem uma espécie de leitura pontual da cultura brasileira – afinal ali estariam as especificidades afro-baianas – devemos perceber que todas as suas ações contidas nos chamados planos culturais e de turismo inscreviam-se em um quadro de referência nacional no período denominado "distensão gradual" do governo Ernesto Geisel.

O domínio da cultura passou para o governo de Ernesto Geisel como uma espécie de *continuum* da política elaborada, no período 1969/1973, no governo Garrastazu Médici. Entretanto, há que observar as nuances dos dois tipos de política. A gestão de Jarbas Passarinho na área cultural do Ministério da Educação e Cultura foi marcada pelo lançamento do Programa de Ação Cultural (PAC). Implicava em atender, através da abertura de crédito financeiro e político, as áreas que estariam desassistidas pelos outros órgãos oficiais. A estratégia implicava em uma postura eminentemente política, visto que era uma tentativa oficial de "degelo", em relação aos meios artísticos e intelectuais voltados para a produção, fossem eles do teatro, da dança, da literatura e artes plásticas, ou do patrimônio[22]. As práticas culturais desse Programa tinham os seguintes objetivos: a preservação do patrimônio histórico e artístico, o incentivo à criatividade e à difusão das atividades artístico-culturais, e a capacitação de recursos humanos.

Ao contrário dessa gestão, que foi marcada pela tentativa de aproximação com os artistas e intelectuais, a política governamental no período Ernesto Geisel (1974/1978) consistia em inserir o domínio da cultura entre as metas do "desenvolvimento" social. Por essa razão, notam-se as diretrizes voltadas para uma colaboração entre os órgãos federais, e de outros ministérios, como o Arquivo Nacional do Ministério da Justiça e o Departamento Cultural do Ministério das Relações Exteriores.

A estratégia consistia também no empenho em incorporar porta-vozes “legítimos” dos meios intelectuais e artísticos, “arredios” ao regime militar, no sentido de se lograr dividendos em razão do possível apoio a eles concedido[23]. Como conseqüência, permitia-se a indicação de representantes das “classes” teatral e cinematográfica para cargos de direção de alguns órgãos oficiais, ou mesmo determinava-se concessões ao orçamento de instituições culturais públicas[24].

Um outro ponto a ser destacado é que também se apresenta um viés político sobre a cultura afro-brasileira. Isso fica claro quando da denúncia de discriminação racial em matéria do *Jornal do Brasil.* Em junho de 1976, dois negros, em Salvador, haviam sidos impedidos pelo porteiro de subir pelo elevador social. Quando da denúncia, o presidente Ernesto Geisel recomendou ao Ministro da Justiça, Armando Falcão, a apuração dos fatos. Como resposta o governador Roberto Santos afirmava: “esse acontecimento é de caráter de excepcionalidade total e deve ser encarado como tal. Inclusive porque a Bahia é um dos lugares onde há mais flagrante democracia racial, em que o caldeamento de raças é quase completo”[25].

A leitura polissêmica do Parque Histórico Nacional de Zumbi

É nesse quadro de “aproximação” do governo do general Ernesto Geisel com representantes de setores culturais, e de defesa da democracia racial, que podem ser compreendidas as ações estatais visando a implantação do Parque Histórico Nacional de Zumbi no município União dos Palmares (AL). Em junho de 1976, a Fundação Projeto Rondon solicitou à Embratur uma avaliação sobre um projeto para o Parque Histórico de Zumbi. Como conseqüência, tivemos em outubro a celebração de um convênio entre o governo do Estado de Alagoas, Secretaria de Planejamento, Empresa Alagoana de Turismo, Instituto Histórico de Alagoas, Prefeitura Municipal de Maceió, Fundação Projeto Rondon, Universidade Federal de

Alagoas e a Secretaria de Educação e Cultura, com o objetivo de realizar "estudos necessários" para a implantação do referido parque.

A iniciativa estatal pode ser compreendida pela lógica, já apontada, de imbricar valores, tradições e personagens afro-brasileiros no âmbito do binômio cultura/turismo. Observe-se que a solicitação da Fundação Projeto Rondon foi dirigida à Empresa Brasileira de Turismo. Essa mesma articulação pode também ser notada no convênio acima citado. Os órgãos envolvidos na implantação do Parque eram relacionados à cultura ou ao turismo. A presença da Secretaria do Planejamento, que pode ser lida como uma imagem representativa do Estado na elaboração de uma política cultural, indica a importância atribuída ao estabelecimento do convênio. O Parque Histórico de Zumbi mostrava-se, portanto, importante nas estratégias montadas para a criação de nova política cultural.

A criação de um parque histórico, na área onde existiu o Quilombo dos Palmares, refletia, também, as "preocupações" oficiais com as reivindicações de lideranças afro-brasileiras. A possibilidade de fazer desse Parque uma referência de nossa nacionalidade era uma resposta àqueles que estavam a fazer do Quilombo dos Palmares um espaço próprio de referência exclusivamente negra. Ao referendar a criação de um Parque Histórico naquela área, o Estado regulava algo que tinha sido, desde o período do Estado Novo, um tema considerado inoportuno.

A princípio, parece um paradoxo o Estado brasileiro, em pleno período autoritário, referendar uma reivindicação que, aos olhos dos intelectuais, fundamentalmente, ressaltava o caráter da luta dos escravos pela liberdade na época colonial[26]. Entretanto, as leituras estatais significavam menos uma concessão do que uma estratégia que visava incorporar acontecimentos da história brasileira em direção ao fortalecimento da política cultural e turística. É que se depreende de uma matéria publicada na revista do Ministério do Interior. O destaque foi a inauguração do marco erguido onde seria construído o Memorial Zumbi, "em honra dos guerrei-

ros palmarinos e seu herói maior", no aniversário da morte de Zumbi, 20 de novembro, data que havia sido instituída "em 1978 pelos pretos do Brasil como o Dia Nacional da Consciência Negra. Data que se pretende situar numa dimensão maior que o dia da Abolição da Escravatura"[27].

A proposta de criação do Parque Histórico de Zumbi, no âmbito de um órgão oficial, refletia uma conjuntura que, na metade dos anos setenta, antecedia o surgimento de movimentos negros contra a discriminação racial e algumas de suas posteriores reivindicações[28]. É com a visibilidade desses movimentos que haverá uma mudança de ação do Estado, principalmente, se levarmos em conta que as reivindicações estavam progressivamente se deslocando desses movimentos e encontrando ecos em intelectuais e até em políticos. Por essa razão, é que a criação do Parque Histórico de Zumbi deve ser percebida como um emblema que expressava tensão e apropriação política por parte de lideranças negras, de senadores quanto dos órgãos oficiais. Zumbi tornava-se, então, uma personagem polissêmica, pois os sentidos que lhe eram dado adequavam-se às interpretações do que teria sido o Quilombo de Palmares e refletiam as leituras da conjuntura política e da existência do preconceito racial no país.

Observemos os encontros ocorridos em duas cidades no sudeste brasileiro. Em Uberaba-MG, realizou-se o Congresso Afro-Brasileiro, entre 07 e 09 de setembro de 1979, com a participação de "negros brasileiros e entidades representadas em Congresso Nacional"; como resultado, tivemos a edição de "uma carta de posicionamento político", em que aparecem sugestões para as políticas de saúde, habitacional, cultural, alimentícia, tanto quanto reivindicações que iam de uma maior participação nos vários níveis da política municipal, estadual e federal, "ingresso e filiação nos partidos políticos que mais afinem com as necessidades ideológicas (do negro)" e a "integração no processo social dos trabalhadores rurais, dos camponeses". A carta apontava como última solução as eleições livres e diretas já que a sua supressão no país era vista como "uma forma de racismo e escravagismo"[29].

Se o manifesto do Congresso Afro-Brasileiro pode ser inscrito no campo de práticas políticas que congregavam entidades diversas em opo-

sição ao regime autoritário, o Encontro de Ribeirão Preto(SP), ocorrido entre 23 e 25 de novembro de 1979, centralizava o discurso na figura de Zumbi, considerado o "estadista da República dos Palmares no Brasil de hoje". Zumbi, visto como a figura inspiradora para o Congresso, "o exemplo máximo da LIBERTAÇÃO NACIONAL", era reiterado como o emblema político a ser seguido. As propostas políticas, tendo como alvo crítico a não inclusão do quesito cor no recenseamento que o IBGE realizaria, perpassavam também o campo da cultura:

> precisamos nos unir, defender nossos valores culturais, ressaltar o legado de nossa herança cultural, enfim, participar ativamente do processo sócio-político-cultural brasileiro, sob pena de sermos considerados omissos pelos nossos pósteros, ou pior ainda, de termos nos acovardado em fazer valer nossos valores étnicos.

É, portanto, na imbricação de sentidos políticos e culturais que se tecia a imagem de Zumbi dos Palmares. As conotações que o elevavam a uma *força centrípeta* de referência política – "o estadista", o modelo de liderança a ser seguido – evidenciavam um *continuum* político-cultural[30].

A ascensão de Zumbi à condição de representação máxima de um ideário das lideranças negras por certo tinha suas particularidades, no que se refere ao papel ativo que os negros haveriam de desempenhar no campo da política. O discurso que segue é enfático em relação ao modelo de liderança a ser seguido e às ações a serem desempenhadas:

> É preciso um basta. Chega de esperar. Estamos esperando o quê? Que outros nos obriguem a participar politicamente? Acaso precisaremos de lições? Não foi suficiente o exemplo viril de Zumbi? Por acaso Zumbi está morto? Não. Não acreditamos. O ideal de Zumbi permanece vivo, é eterno, jamais morrerá.

A imagem de Zumbi como a liderança negra brasileira era destacada numa perspectiva que ia além do seu referencial histórico, posto que as suas ações eram vistas como norteadoras de práticas políticas a serem implementadas na contemporaneidade: "Zumbi não morreu. Só morrerá se os negros o matarem. Mas isto jamais acontecerá. Por esta razão estamos

reunidos aqui e agora para reafirmar o seu ideal de luta, de independência, de liberdade, de amor à VIDA e de vivificá-la"[31].

A construção dessa imagem encontrava ressonância nos partidos políticos. No ano seguinte aos dois encontros realizados em Uberaba e Ribeirão Preto, comemorou-se o Dia Internacional para Eliminação da Discriminação Racial, data instituída pela ONU em 1969. A transcrição do discurso do Itamar Franco (MDB), e os apartes feitos por outros senadores, mostra-nos as leituras das elites políticas em duas direções que se imbricam: a importância da população negra no processo da formação brasileira e a existência de discriminação racial no país.

Como é claro no discurso de Itamar Franco, a temática racial tornou-se agenda no plenário do Senado devido aos encontros de lideranças dos movimentos negros. As intervenções dos senadores, portanto, podem ser lidas como respostas partidárias às suas reivindicações. Nos apartes, há destaques tanto para o pertencimento político quanto para a inserção, nos programas partidários, de capítulos referentes à discriminação racial.

Nos discursos manifestos aparece um consenso dos partidos em torno do "combate" ao preconceito. Mas, estando as reivindicações dos movimentos negros inscritas no âmbito da política, como elas poderiam sair do campo de constante conflito e tornar-se algo que "conciliaria" o partido do governo e os oposicionistas? Penso que o consenso revela-se a partir de uma mesma base de pensamento: o preconceito racial é algo exógeno e deve ser combatido, visto que a história da presença negra faz parte do nosso desenvolvimento enquanto nação. Estamos, então, diante de um pressuposto que, apoiado na elevação da cultura, tenderia a diluir a existência da discriminação. Afinal, como dirá o senador baiano Lomanto Júnior, a raça negra integra a cultura e "enriquece o folclore", ou nas palavras do senador Gabriel Hermes: "[...] a figura extraordinária do negro, este negro que nós nos acostumamos a amar, sobretudo, quando criança, quando eles ajudavam as nossas mães, nos dando carinho e muitas vezes nos dando o leite, e quase sempre nos dando muito amor".

A citação de trechos dos discursos é longa, mas nos revela o que perpassava as leituras dos senadores:

> O Sr. Gilvan Rocha - Permite V. Exa. um aparte?
>
> O SR.ITAMAR FRANCO - Pois não, nobre Senador.
>
> O Sr. Gilvan Rocha - No momento em que V. Exa. chama a atenção do Senado da República sobre o problema racial, no mundo, quero me congratular com V. Exa. pela oportunidade do assunto. Todos nós sabemos que o Brasil não possui agudamente este problema, mas, nem por isso deixa de possuí-lo. A nossa decantada democracia racial, de vez em quando, se vê torpedeada por discriminações que um político moderno como V. Exa. não pode conceber de maneira alguma. Eu desejo acompanhar a esteira do pensamento de V. Exa., dizendo que é nosso dever repelir esse recrudescimento racial que parece estar vindo como um dos fenômenos do fim do século XX. E dizer que, em nosso País, todo o cuidado é pouco no sentido de que não se deixe de proteger as minorias raciais, as minorias, aliás, de uma maneira geral. Eu, inclusive, incluo nesse tipo de minoria, não uma minoria numérica, mas, uma minoria na participação da vida nacional, as mulheres. A discriminação sexual também é um fato no Brasil.
>
> [...]
>
> O Sr. Mauro Benevides - Permite V. Exa. um aparte?
>
> O SR. ITAMAR FRANCO - Ouço V. Exa.
>
> O Sr. Mauro Benevides - Senador Itamar Franco, sabe V. Exa. que, nesta Casa, sou um dos representantes do Estado que em nosso país foi um dos primeiros a redimir os escravos, pondo fim àquele regime de opressão que predominava no século passado. E, no instante em que V. Exa. se reporta ao problema da discriminação racial, desejo ressaltar que o nosso partido, o Partido do Movimento Democrático Brasileiro, fez questão de inserir em seu programa um capítulo referente aos negros, condenando todas as formas de discriminação e defendendo a participação dos negros no processo político brasileiro. Muito grato a V.Exa.
>
> [...]

O Sr. Aloisio Chaves - Permite V. Exa. um aparte?

O SR.ITAMAR FRANCO - Com muito prazer ouço V. Exa.

O Sr. Aloisio Chaves - Desejo, nobre Senador Itamar Franco, adicionar ao discurso de V. Exa. algumas observações que nele estão implicitamente contidas. V. Exa. sabe que dentro do processo histórico, tradicional, no Brasil, não se fez essa discriminação racial. Aliás, um dos traços mais notáveis da civilização portuguesa é o seu caráter multirracial. [...] Também o nosso Partido, o Partido Democrático Social, inseriu no seu programa, com destaque, como ponto fundamental, o combate a toda espécie de discriminação, inclusive a racial, da mesma maneira como o fez o nobre Partido de V. Exa.

[...]

O Sr. Lomanto Júnior - Permite V. Exa. um aparte?

O SR.ITAMAR FRANCO - Com muito prazer, nobre Senador.

O Sr. Lomanto Júnior - [...] eu não poderia deixar de me congratular com V. Exa., como representante de um Estado onde predominou no passado, e ainda tem marcas profundas no presente, a raça negra, a qual muito ajudou o desenvolvimento de meu Estado [Bahia] e que é, sem dúvida alguma, parte integrante da sua cultura e enriquece o seu folclore.

[...]

O Sr. Gabriel Hermes - V. Exa. permite um aparte?

O SR.ITAMAR FRANCO - Com muito prazer, Senador Gabriel Hermes.

O Sr. Gabriel Hermes - [...] Nós verificamos que não tem mais sentido a discriminação e temos razão de sobra, nós brasileiros, para nos honrarmos de sermos misturados, por todos os sangues, para podermos apresentar ao mundo um homem de uma Nação onde todos nasçam em qualquer parte do mundo, aqui encontram o mundo de todos, aqui é o lugar de um mundo só, para exemplo. Por isso eu me congratulo com V. Exa., principalmente destacando a figura extraordinária do negro, este negro que nós nos acostumamos a amar, sobretudo, quando criança, quando eles ajudavam as nossas mães, nos dando carinho e muitas vezes nos dando o leite, e quase sempre nos dando muito amor.

[...]

O SR.ITAMAR FRANCO - Muito obrigado, Senador Gabriel Hermes, pela intervenção sempre lúcida de V. Exa. E ao destacar exatamente o negro, como diz V. Exa., destaco também os movimentos que se processam no Brasil em favor do negro. Continuo, Sr. Presidente: Em Minas, São Paulo e Brasília, nos últimos meses, realizaram-se encontros nesse sentido. [...] tendo como inspiração e guia a figura maior de Zumbi, proclamador da República de Palmares.

[...]

O Sr. Leite Chaves - Permite V. Exa. um aparte?

O SR.ITAMAR FRANCO - Com muita honra.

O Sr. Leite Chaves - O nosso Partido, o Partido Trabalhista Brasileiro, se associa às homenagens de V. Exa. E como todos sabem um dos itens do nosso programa partidário é este, a luta contra a discriminação racial. Acho que já é tempo de se fazer justiça ao preto no Brasil. A primeira delas é a eliminação dos resíduos preconceituosos, porque somos um País de mestiços. E, aliás, é nessa miscelânea que está a força brasileira. Em seguida, uma ação mais eficiente no que diz respeito à sua recuperação econômica ou, pelo menos, uma possibilidade igualitária para que eles possam soerguer-se economicamente e dar a sua melhor contribuição ao País.

[...]

O SR.ITAMAR FRANCO - Em consonância a essas reflexões e atendendo às aspiração e sentimentos do Brasil mestiço, solicitamos que integrem os Anais do Senado Federal a "Carta de Uberaba" e o documento elaborado em Ribeirão Preto, denominado "O negro sob a visão política do estadista da República dos Palmares no Brasil de hoje". Muito obrigado, Sr. Presidente. (Muito bem! Palmas.)[32].

Os discursos de lideranças oposicionistas e situacionistas no Senado trazem dois termos – racismo e mestiçagem – como explicativos ao mesmo tempo que excludentes: o preconceito racial é algo residual na sociedade brasileira e a mestiçagem é seu contraponto, posto que ela tem uma estruturação positiva na nossa formação. A mestiçagem também aparece como uma espécie de postulado social e político a ser, inclusive,

difundido para outras nações. Nesse sentido, ela desempenharia um papel crucial, tanto no estabelecimento das nossas diferenças em relação a outros países, quanto na propagação de um "projeto alternativo": o Brasil apresenta-se como o lugar, por excelência, do surgimento de um "novo homem".

As denúncias de discriminações raciais e uma proposta de ação afirmativa

A iniciativa estatal de regulamentar a criação de um Parque Histórico, na área do Quilombo dos Palmares, pode ser observada, portanto, como uma resposta simbólica aos casos de racismo no país. Desde os anos sessenta, havia notícias de discriminação racial. Elas apareciam nas análises de intelectuais brasileiros e *brazilianists*, e nos jornais diários, visto que ocorriam em espaços públicos e privados.

Em Salvador, duas matérias publicadas, respectivamente, em julho de 1967 e em dezembro de 1969, mostram que o preconceito racial era algo constante. A primeira matéria foi escrita, na seção "Opinião do leitor", por uma senhora que denunciava ter sido o filho adotivo de 09 anos impedido de brincar no Parque de Ondina, por ele "ter a pele escura". A denúncia chama a atenção para o fato de que o denunciado (o encarrregado da roda gigante) também era negro. A sua cor tornava-se um agravante aos olhos da acusante: "o menino foi arrancado e humilhado publicamente, e o que é pior, por um tipo mais escuro do que ele". É relevante que na apresentação do texto o jornal ressaltasse a composição da população de Salvador. Isto pode parecer algo banal, já que a maioria da população negra era visível no cotidiano soteropolitano. Mas, o fato dos dois envolvidos terem sido negros chamava a atenção do jornal pelo percentual de indivíduos de "pele escura" na cidade. Aos olhos da imprensa, não eram somente os brancos que podiam ser racistas. Os negros também demonstravam preconceito. Como solução moral para a discriminação, o jornal destacava a não existência de preconceitos de raças "neste país, e, parti-

cularmente, na Bahia". Fundamentalmente, estava-se preconizando o nosso caráter e a nossa brasilidade:

> o pobrezinho tem apenas 9 anos e, desde agora, sofre as conseqüências de possuir a pele escura, isto numa terra onde mais de 70 por cento da população a possuem nas mesmas condições. A chamada raça branca constitui apenas uma parcela dos baianos, sendo a outra numericamente dominante. Afortunadamente, não distinguimos, neste país e, particularmente, na Bahia, raça branca nem raça negra. Aqui somos todos brasileiros[33].

Se existia preconceito racial na Bahia, entre os próprios baianos, por que não haveria com negros estrangeiros? É o que transparece em uma matéria, publicada pelo *Diário de Notícias*, em 02 de dezembro de 1969, falando sobre os "vexames" sofridos por um filólogo haitiano: "contou, ainda, que qualquer informação lhe tem sido negada e, numa lanchonete, levantando-se para ceder o seu lugar a uma senhora, por cavaleirismo, Jean foi ofendido como se estivesse desrespeitando-a. A custo conseguiu hospedagem numa pensão à Piedade mas, atendendo a um convite de uma estudante de Filosofia para conhecer a sua faculdade, a bibliotecária da escola logo que viu o filólogo indagou se "era o novo jardineiro"[34].

No final da década de sessenta, observa-se regularidade de denúncias envolvendo discriminação racial nos jornais nacionais e estrangeiros. O jornal americano *Los Angeles Times Service* chamava a atenção para o fato de que a discriminação racial era condenada pela Constituição Brasileira, entretanto, considerava improvável que fossem eliminadas ou modificadas as dificuldades para os negros acharem trabalho nas empresas, pois os empregadores insistiam em contratar somente indivíduos brancos[35]. Se esse era um fato que provocava reações de indignação, tanto na imprensa quanto no Legislativo, de que modo os órgãos públicos respondiam à essa questão? A preocupação básica, ao nível oficial, era a reiteração da tendência brasileira à tolerância das diferenças raciais. Mas, se essa era a base ideológica que norteava as práticas, ações e respostas oficiais, isso não quer dizer que soluções não fossem apontadas para os casos de discriminação racial que apareciam na imprensa.

Em novembro de 1968, em pleno regime militar, técnicos do Ministério do Trabalho e do Tribunal Superior do Trabalho apontaram como única solução para impedir a discriminação racial no mercado de trabalho a aprovação de lei que obrigasse as empresas privadas a manter uma percentagem mínima de empregados "de cor" . Essa lei se assemelharia "à dos 2/3" . Segundo o *Jornal do Brasil* , "essa lei é a que estabelece que as empresas brasileiras têm de contar com um mínimo de 2/3 de empregados brasileiros". Dizia um técnico do Ministério do Trabalho: "Depois de uma pesquisa para estabelecer a percentagem da mão-de-obra negra no mercado de trabalho, e destacados os ramos mais procurados por essa população, deveríamos partir para uma lei que regulasse o assunto"[36].

Por que os técnicos de órgãos do governo fizeram essa proposta que causou reações do meio intelectual, do Ministro Jarbas Passarinho e até no *Jornal do Brasil* – jornal que fazia oposição ao regime militar?

Os técnicos do Ministério do Trabalho, a partir da denúncia da existência de discriminação racial no mercado de trabalho, revelavam-se "favoráveis a uma lei que poderia estabelecer por exemplo que certas empresas seriam obrigadas a manter em seus quadros 20% de empregados de cor, outras 15%, outras 10%, conforme o ramo das suas atividades e o respectivo percentual de demanda"[37]. Essa proposta pode ser interpretada como uma adequação da política de ação afirmativa, em vigência nos EUA, que promovia acesso à educação e emprego às minorias étnicas, raciais ou sexuais. O argumento era que seria mais conveniente estabelecer convênios com a iniciativa privada, "aceitando a sua discriminação, do que encerrá-los como forma de pressão e prejudicar os que são beneficiados". Essa iniciativa visava atenuar os constrangimentos daqueles que estavam sendo impedidos de serem contratados em razão da cor.

É possível pensar que a proposta vinda dos técnicos era uma tentativa de solução perante algo nada episódico na sociedade brasileira. A propósito, a veiculação da proposta na imprensa aparecera no dia seguinte à denúncia de discriminação racial no mercado de trabalho na cidade do Rio

de Janeiro. E é partir dessa "publicização" que eu chamaria a atenção para a postura governamental, tanto ao nível estadual quanto ao nível federal.

O governo fluminense admitia, através da Secretaria do Trabalho, a existência de casos de discriminação racial, "em empregos de função especializada", nas empresas privadas; algo que se tornava, na ótica do governo fluminense, difícil de ser comprovado, "dado o sigilo imposto pelas firmas". As empresas, segundo o delegado Regional do Trabalho, usavam "vários processos para recusar empregados, com os formulários de admissão contendo uma série de imposições, a começar *pelo curriculum vitae*, filiação e cor. A maioria delas chega mesmo a exigir que o candidato seja branco, em anúncios classificados nos jornais. O candidato de cor desiste de concorrer ao cargo, antes mesmo de preencher o formulário"[38].

Mesmo reconhecendo a existência de preconceito racial no mercado de trabalho brasileiro, para o delegado regional do trabalho, a solução seria menos trabalhista e mais circunscrita à polícia e à justiça.

Jarbas Passarinho, então Ministro do Trabalho, dizia ter "ficado chocado ao ler as informações de que pessoas negras, ainda que bem qualificadas, não conseguiam empregos", posto que esta discriminação, "além de ser condenada pela Constituição do país, contraria, também, e fundamentalmente, o próprio espírito da civilização brasileira"[39]. As ações propostas pelo Ministro foram a solicitação ao Departamento Nacional de Mão-de-Obra, da adoção de providências, e a determinação de "estudos urgentes" sobre o problema.

Além da convivialidade racial brasileira, que se depreende do discurso governamental – "no Brasil não existe e nem pode existir a discriminação racial" – está subjacente a leitura da conjuntura: todo o discurso elaborado, no período, perante situações de tensão voltava-se não somente para o Brasil mas, fundamentalmente, para o contexto internacional. Por essa razão, é que a visão governamental melhor se esclarece quando se visualiza a política desenvolvida no Itamaraty desde os anos anteriores ao golpe militar. Isso fica mais claro quando, nos dias posteri-

ores às denúncias de racismo no mercado de trabalho, o governo brasileiro se pronunciou na Assembléia-Geral da ONU, que debatia a política racial da África do Sul. A posição brasileira era rejeição ao racismo. Outro fato significativo, nessa conjuntura, era a visita ao país de Sua Majestade, a Rainha da Inglaterra. Pode-se depreender o que significavam as denúncias de racismo e a repercussão no contexto internacional. Vale salientar que estávamos vivendo um momento que antecedia a edição do Ato Institucional n. 5. Precisamente, três meses antes do famigerado ato.

Além das reações governamentais à proposta de cotas dos técnicos, havia a postura de intelectuais e da imprensa. Mesmo que distantes ideologicamente – o *Jornal do Brasil*, por exemplo, fazia oposição ao regime militar – os discursos oficiais e não-oficiais se aproximavam mais que se distanciavam.

O estabelecimento das referidas "cotas percentuais de emprego obrigatório para pessoas de cor" encontrava resistência em figuras da intelectualidade brasileira como a escritora Rachel de Queirós. Seu argumento era que a existência da lei Afonso Arinos já mostrava que toda espécie de discriminação racial era considerada crime e, portanto, sujeita à sanção penal[40]. Logo, uma possível regulamentação de cotas seria o reconhecimento da existência de discriminação do ponto de vista jurídico ilegal:

> no Brasil, discriminação racial é caso de polícia. Como pode então um Ministério estabelecer convênios com o crime? Não há alternativa para as autoridades. E eu digo mais: é preferível que continue a haver discriminação encoberta e ilegal, mesmo em larga escala, do que vê-la reconhecida oficialmente pelo governo – já que qualquer regulamentação importaria num reconhecimento.

A postura da escritora cearense revela uma profunda sintonia com a política oficial do regime militar instalado em 1964. Para combater a discriminação, seria necessário recorrer aos órgãos de segurança do Estado. Afinal de contas, tratava-se de um "mal social", como outros tantos, que estavam a tomar conta do país:

> se o Ministério do Trabalho não é órgão adequado para lidar com o problema, que recorra à polícia, ao Ministério da Justiça, ao SNI. Sim, por que não o SNI? Este surto de discriminação que agora se descobre entre nós é, a longo alcance, muito mais grave do que a chamada ameaça comunista, o terrorismo urbano, as guerrilhas no interior e outros males sociais do momento" [...] não, para esse mal, o único remédio é a repressão, até a mais brutal, se for preciso. Denúncia à polícia, processo, julgamento e cadeia para esses criminosos, para esses repugnantes plantadores da semente de Caim entre nós.

A discriminação racial no mercado de trabalho era tratado como uma descoberta recente no cotidiano brasileiro. Por isso, que as medidas requeridas encontravam-se lado a lado com os outros "males sociais". Ao mesmo tempo que dirigia seu discurso para o Ministro do Trabalho, Rachel de Queirós vociferava em direção àqueles que questionavam o regime militar: "cadê as esquerdas que não gritam? Cadê a Igreja que não condena? Cadê os estudantes que não fazem passeatas de protesto? Tudo o mais, corrupção, pobreza, atraso, por pior que seja, é mal menor que o racismo". Além disso, chamava a atenção do ministro Jarbas Passarinho para as dificuldades "práticas" que se teria para classificar os indivíduos de cor. Seu argumento era que sendo o Brasil um país majoritariamente constituído de mestiços, seria difícil regulamentar as "cotas percentuais para as pessoas de cor". A retórica amparava-se no contraste do Brasil com países segregacionistas, como os EUA e África do Sul, onde haveria uma rígida separação e classificação racial:

> e ainda há um argumento prático a dificultar a regulamentação da prostituição, desculpe, quero dizer a discriminação racial no Brasil! Como é que a gente vai distinguir entre nós quem é negro e quem não o é? Nos Estados Unidos, na África do Sul, há uma linha rígida de cor. Nesses lugares se considera negro quem não é cem por cento branco. Aqui, a tendência é considerar branca toda pessoa que não for ostensivamente de cor. A maioria esmagadora da nossa população é constituída de mestiços: somos realmente um país de mestiços. E esses mestiços todos como é que seriam enquadradados? Seriam "tecnicamente brancos" ou "tecnicamente negros"? Quem de nós, senhor Ministro Passarinho, quem de nós, brasileiros, não

tem a sua pinta de cor, não é um pouco mulato, ou cafuzo ou mameluco? Pois não devemos esquecer que, para os racistas, índio também é de cor![41].

O Brasil é uma Suécia mulata?

O *Jornal do Brasil* fez um longo editorial, cujo título, "Democracia Racial", muito nos revela. Vejamos o conteúdo. O editorial foi aberto com a seguinte afirmação: "Antes de ser crime, o preconceito racial no Brasil é uma asneira". O argumento do jornal, contrário à política de cotas proposta pelos técnicos, repousava na defesa de nossa singularidade: éramos, em comparação com o resto do mundo, um país mestiço; a maior contribuição que demos ao mundo era "exatamente a da nossa chamada Democracia Racial".

Seria muito difícil estabelecer cotas, dizia implicitamente o jornal, já que somente os filhos de imigrantes poderiam ter certeza, na primeira geração, "da relativa pureza do seu sangue". O pensamento do JB utilizava-se da raça como uma categoria empírica das nossas "diferenças". Dizia adiante:

> Pergaminhos antigos na família são o sinal seguro de raça misturada. No Brasil quem tem muita tradição, família, propriedade é mulato ou caboclo. Ou mameluco, curiboca, cafuzo. São Paulo está cheio de nisseis. A própria variedade dos termos designativos do infinito espectro da cor da pele dos brasileiros demonstra a rica tessitura de uma raça que se forja na base de todas as raças e todos os sangues. É por isso que cometeremos um crime da indizível comicidade se adotarmos, dos Estados Unidos, que podem dar tão bons exemplos em outros terrenos, o pesadelo da discriminação racial.

Para combater as denúncias de discriminação racial no mercado de trabalho, "a megalomania racial", segundo o periódico, seria necessário a aplicação severa da lei: "Seria um erro funesto impor alguma paridade de brancos e gente de cor em escritórios. Isto constituiria uma cristalização do preconceito". Se fossemos nessa direção, segundo o argumento do *JB*,

estaríamos, "mestiços que somos", oferecendo o "espetáculo ridículo de bancarmos uma espécie de Suécia mulata, é o fim"[42].

A ênfase na mestiçagem, a sua defesa como um projeto político, aparecia em um contexto que tinha como ponto de partida a discriminação racial. Essa observação permite visualizar um "recurso de defesa da mestiçagem", no qual essa se torna uma espécie de repositório das tensões da racialização brasileira. Claro está que a escolha da mestiçagem vai ao encontro do que Luís F. de Alencastro chama de "significação nodal da problemática da mestiçagem" no interior dos Estados contemporâneos: o lugar, a posição relacional do mestiço[43].

Recorrer à idéia de que somos por tradição um povo mestiço implica em deslocar a explicitação negativa de um preconceito para um valor positivo de intercâmbios inter-raciais. O mestiço seria, além de uma categoria de mediação na hierarquização social brasileira, uma categoria de análise de discursos e práticas estatais.

A sociogênese brasileira como produto de exportação

A ênfase na mestiçagem e na integração pode também ser vista na solenidade comemorativa ao Dia Universal contra a Discriminação, em 21 de março de 1969, realizada no Ministério das Relações Exteriores, e que foi publicada pelo Conselho Federal de Cultura com o título "Razões Brasileiras contra a Discriminação Social", Manoel Diegues Júnior, citando a epístola de São Paulo aos gálatas – "não há judeu, nem grego, não servo nem livre; não há homem nem mulher, porque todos somos um em Cristo", diz:

> Somos assim – e demos graças a Deus – produto de mestiçagem oriunda dos grupos étnicos diversos que vieram inicialmente da Europa e da África para encontrar aqui os nativos, os donos da terra, trazidos de outro continente através de migrações longínquas e distantes. Índios, negros africanos e portugueses aqui se encontraram para os abraços amorosos de que haveriam de surgir as nossas populações.

Esse discurso oficial, em pleno período autoritário, pode ser observado como uma reiteração da importância da população nativa; é de se notar que essa construção positiva não era inovadora, remontava os anos vinte e trinta. O que a fundamenta, é o que a literatura aponta como o mito da democracia racial. Um mito que acentua o encontro das três raças no Brasil – branca, negra e indígena – assim como a sua importância na formação da nacionalidade brasileira. Mas, se essa dimensão da identidade nacional ocultava uma rígida hierarquia socioeconômica, (cf. DA MATTA, 1984), de que modo eram percebidas pelo Estado as desigualdades entre brancos e negros?

Em outro trecho do documento citado, encontra-se a seguinte afirmação:

> A escravidão discrimina a posição social, mas não a raça. E tanto isso é certo que mesmo o escravo encontrou, no Brasil, condições de trabalho mais humano que em outras partes da América Latina. De modo que não se distinguia a cor, mas a posição social. [...] Na realidade, poderíamos dizer, numa interpretação ainda não devidamente comprovada, mas antes como sugestão para estudos futuros, que foi esta quase rígida estrutura de classes que impediu a formação de preconceito racial, ou a discriminação de grupos de cor. (DIEGUES, p.26)

As razões, portanto, da discriminação racial no Brasil seriam de "fundo social, mas não entre pessoas de cor". A visão estatal se esclarece num contexto em que se dilui a discriminação racial na sociedade brasileira ao mesmo tempo que se constata desigualdades sociais. Estávamos diante de um discurso que não só explicitava as razões das desigualdades raciais, como também apontava a etnogênese do Estado brasileiro, a mestiçagem, no que ela teria de mais positivo, a pluralidade da convivência[44].

A construção do discurso baseado na distinção racial/social, não tinha uma única direção – a sociedade brasileira –, mas intencionava a visualização do nosso sistema sócio-político no contexto internacional. Afinal, a Assembléia Geral das Nações Unidas, em 1969, decidindo que o ano de 1971 seria o Ano Internacional contra o Racismo e a Discriminação Racial, convidava os seus Estados membros a aumentar os esforços em nível

nacional e internacional para erradicar todas as formas de discriminação racial. A resposta brasileira foi o lançamento, através da Empresa Brasileira dos Correios e Telégrafos, de um selo comemorativo, no valor de Cr$0,20 e com tiragem de um milhão de exemplares, mostrando quatro elos de corrente unidas e representando a união das quatro raças humanas[45].

Dois meses depois desse fato, o Ministro do Trabalho, Júlio Barata, presente à Conferência Internacional do Trabalho em Genebra, relatava que "elementos interessados na desmoralização do Brasil levantavam o problema da discriminação racial"; algo, portanto, contrário à Convenção 111, ratificada pelo Brasil, em 1965.

À primeira vista, a defesa do ponto de vista do Ministro, através do depoimento do representante americano na Conferência, assim como os "aplausos entusiásticos das delegações africanas", poderia surpreender[46]. No entanto, longe de significar uma mera identificação de princípios entre países, o fato revelava os propósitos de uma política externa que visava o desenvolvimento do país associado com a abertura do comércio internacional. Essa era a razão que transparecia o discurso pronunciado pelo Ministro das Relações Exteriores do Brasil, Mário Gibson Barbosa, em Lagos, em 11 de novembro de 1972. Com o objetivo de estabelecer relações que valorizassem "as coincidências de interesse", o "diálogo político", o desenvolvimento, o intercâmbio comercial e o incremento dos traços culturais, ele reafirmava que no Brasil, principalmente na Bahia, havia "as marcas mais profundas" de "expansão africana no continente americano"[47].

Mais elucidativo no discurso voltado para uma legitimação internacional é a idéia do que seria substantivo na nação mestiça:

> [...] colocamos o começo de nossa história muito antes de havermos surgido como nação, por isso nos consideramos herdeiros a um só tempo, da vocação de ternidade da Ásia Menor, da audácia ibérica, do sentimento de ritmo e da compreensão afetiva do mundo africano. Queremos assim, reconhecer que temos por nossos antepassados tantos os homens que inventaram as caravelas quanto os que esculpiram o bronze em *Ifé e no Benim*[48].

A busca de idéias legitimadores que o conceito de nação mestiça expressa demonstra uma espécie de expansionismo para além das fronteiras políticas[49]. Repelindo a idéia de que nessas plagas havia racismo, o ministro reforçava a idéia de complementaridade com os países africanos, através do estabelecimento de princípios como a igualdade entre as nações, autodeterminação dos povos e da não-intervenção, com o objetivo de assegurar entre o "maior mercado latino-americano e o maior mercado africano o estabelecimento de simples correntes de comércio"[50].

Um exemplo significativo foi a atitude do governo brasileiro ao *apartheid* sul-africano. Em 1975, embaixadores da Guiné-Bissau, Trinidad-Tobago, Hungria e India apelavam para que o Brasil se integrasse a campanha contra o racismo, especialmente na África do Sul. Reiterando a postura brasileira de "repulsa do povo brasileiro a todos as formas de discriminação racial como conseqüência direta de sua formação", o Ministro Azeredo da Silveira assegurava o apoio "moral", à campanha, com uma colaboração de U$10.000 dólares; entretanto, não se comprometia a assinar a Convenção Internacional para a Supressão e Punição do crime do *apartheid*, e muito menos a participar do bloqueio econômico, político ou cultural a África do Sul.

É importante notar que o ideário expansionista do Brasil em direção à África contava com a contribuição de intelectuais e especialistas. O intuito confesso era criar um política de ação diferenciada dos governos anteriores, principalmente no que diz respeito à postura de independência perante o colonialismo português, vigente à época:

> Desta vez, tudo foi muito bem planejado. Durante cerca de um ano, uma numerosa equipe de diplomatas dela cuidou nos mínimos detalhes. A contribuição de muitos especialistas em assuntos africanos, entre os quais me incluo, foi solicitada. Nada foi poupado para o êxito final. Não se trata pois de uma viagem romântica ao passado. O Ministro Mário Gibson Barbosa sabe bem o que quer e o que poderá alcançar[51].

Como conseqüência da política externa é que se estabeleceu um termo de Convênio, em 1974, entre a União (Ministério das Relações Exteriores e Ministério da Educação, o Estado da Bahia, a Universidade Federal da Bahia e a Prefeitura Municipal de Salvador, um Programa de Cooperação Cultural entre o Brasil e os países africanos visando o "desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros". Uma das "atividades" desse Convênio era a "constituição e manutenção de um Museu Afro-Brasileiro, composto de coleções de natureza etnológica e artística sobre as culturas africanas e sobre os principais setores de influência africana na vida e na cultura do Brasil"[52].

Na realidade, o estabelecimento desse Convênio sugere algumas intenções. A primeira delas é o que se refere à própria denominação do Museu. Ao designá-lo como Museu Afro-Brasileiro, e não Museu do Negro como foi sugerido, reiterava-se a concepção de um povo mestiço que herdara traços tanto dos europeus quanto dos africanos e indígenas. Por essa razão é que denominar um Museu como sendo do Negro implicaria em evidenciar apenas a contribuição africana. Se esse fato pode, a princípio, demonstrar um certo paradoxo, na medida em que o acervo será constituído de peças africanas, por outro lado a elaboração do termo do Convênio pode ser traduzida como uma instância legisladora de uma política baseada tanto na etnogênese quanto na interação e criação de uma política cultural regional. Não é por acaso que o jornal baiano *A Tarde*, em um editorial de 06 de março de 1974, afirmando ser a Bahia, e não a Guanabara e São Paulo, que também disputavam a localização do Museu, o único Estado em que se "acentuou e melhor foi preservada a interação racial e cultural entre África e Brasil", ressaltava o museu como atração para o "turismo cultural".

O folclore é "arte mulata"

No período autoritário dos anos setenta, em que o Estado se fortalece como agente controlador, transparece a concepção das manifestações

culturais afro-brasileiras como restritas ao folclore. De imediato, isso nos faz levantar a seguinte questão. Se é importante pensar as manifestações ditas folclóricas numa sociedade hierarquicamente desigual, de que modo podemos refletir sobre a caracterização que uniformizava manifestações diferenciadas e lhes dava um cunho explicitamente nacionalista? Afinal de contas, as manifestações folclóricas estavam a expressar aspectos básicos de nossa cultura.

Fundamentalmente, é necessário perceber como era pensado o simbólico na direção de um consenso político e de que forma se poderia alcançar dividendos econômicos. O que eu gostaria de ressaltar é que as ações culturais estatais possuíam um peso político e econômico. Não visavam simplesmente reconhecer a contribuição e a existência de manifestações afro-brasileiras. Estavam direcionadas para uma "mais valia simbólica", no que elas teriam a oferecer ao nosso desenvolvimento enquanto nação: a reprodução da cultura e a sua imbricação com o incremento do pólo turístico que começava a se efetivar, por exemplo, na Bahia.

Um indício desse fato pode ser percebido na própria criação do Centro Folclórico, um órgão da Prefeitura Municipal de Salvador ligado à Superintendência de Turismo de Salvador – Sutursa, no final dos anos sessenta. Definindo as manifestações folclóricas como sendo o samba de roda, o samba duro, a pescada de rede, o candomblé, a capoeira e o maculelê, o Centro Folclórico buscava "incrementar" o fluxo turístico.

Se o Centro Folclórico fazia parte de uma política turística, algumas críticas apareciam. Tendo sido criado para desenvolver atividades "através de pesquisas e registros mecânicos e não mecânicos, em torno da literatura oral, folclore, folclore infantil, crendices e superstições lúcidas, artes populares, música, usos e costumes e linguagem popular", haveria a necessidade, num momento de incrementação turística, de divulgá-lo, imprimindo folhetos a serem distribuídos na "estação rodoviária, porto, aeroporto, hotéis e restaurantes, assim como a divulgação, através da imprensa, dos dias e horários dos espetáculos"[53].

Se a principal finalidade do apoio às manifestações afro-brasileiras é o desenvolvimento do fluxo turístico, obviamente a política teria que ser direcionada para o âmbito interno e externo. Por isso, realizavam-se no âmbito da Prefeitura e do Estado cursos municipais de folclore, desfiles e exposições, abarcando "seitas e crenças afro-orientais", e estimulava-se o intercâmbio e vinda de estudantes paulistas, através de um convênio envolvendo a Secretaria Municipal de Educação, a Federação do Comércio e a Sutursa. O programa era organizado, de modo tal, que os estudantes tivessem "condições de viver a cidade na sua música, nas suas praias, no seu candomblé, no seu folclore, na sua história, na sua tradição e no carinho do seu povo"[54].

Da mesma forma, buscava-se atrair estrangeiros para essas plagas. Em vinte e três de março de 1973, por exemplo, uma matéria curiosa anunciava a vinda de cinco mil negros norte-americanos, cientistas políticos, "milionários", professores e estudantes universitários, todos da Geórgia, que visitariam Salvador no segundo semestre, "para conhecer as tradições do culto afro-brasileiro, capoeira e samba de roda, entre outros oriundos da África, dentro de um programa elaborado por uma agência de turismo dos EUA especialista no atendimento da população negra". O objetivo maior da agência era trazer ao Brasil, especificamente à Bahia e ao Rio de Janeiro, um milhão de negros de "alto poder aquisitivo" que estariam interessados em descobrir o que "seus antepassados africanos trouxeram para a Bahia, berço da cultura afro-brasileira no Brasil"[55]. O "turismo cultural", como denominado à época, tinha como pressuposto o fato de que milhares de estudantes, nos EUA, se dedicavam aos estudos afro-americanos e cultivavam "com grande orgulho as suas origens".

Com o intuito de fomentar o interesse dos negros norte-americanos pela cultura negra na Bahia, o órgão oficial de turismo do Estado (Bahiatursa) enviava informações e material turístico – cartazes, slides, filmes, fotografias – para uma agência de turismo especializada no "atendimento de negros". A campanha era considerada pioneira nos Estados Unidos[56].

Desta política voltada exclusivamente para o turismo, e que tinha como fundamento a própria conceituação do folclore como cultura do povo, advém uma problemática. Se importava ressaltar "o processo de caldeamento"[57] no Brasil, o que implicava na acepção de várias raças e, por conseqüência, vários folclores, como reconhecer a existência de um folclore da raça negra?

O critério definidor era o da interpenetração das expressões culturais, já apontado na problemática relacionada à definição do Museu Afro-Brasileiro, visto que ele expressava nossa brasilidade. Definir o folclore, no caso específico baiano, como exclusivamente negro implicava em não perceber as trocas culturais, a mestiçagem, enfim a assimilação. É nessa direção que o folclore vai ser defendido como uma "arte mulata", resultado do progresso, da evolução social, do acompanhamento do "gosto" e das "necessidades da época"[58].

Se por parte das instâncias públicas a definição do que seja folclore visava uma legitimação perante a opinião pública, também é relevante notar que, em determinados momentos, os seus representantes buscassem isentar-se de um controle total das manifestações folclóricas. Isso é bastante evidente em relação ao registro indevido das músicas folclóricas por parte de compositores da música popular e a intervenção do Estado na defesa daquelas manifestações.

Pode ser notado um duplo aspecto. Pensado como algo indefeso, provindo de autores anônimos, o folclore estaria "salvaguardado" pelos órgãos públicos. A ação do Ministério da Educação em criar um Plano Cultural refletia essa prerrogativa. Por outro lado, como afirmava o diretor do Departamento da Educação Superior e da Cultura – DESC, não caberia ao Estado uma tarefa fiscalizadora em matéria de arte, pois "seria exorbitar indebitamente das suas atribuições"; sendo assim, deveria ser da livre iniciativa a criação de um órgão em defesa do folclore baiano, pois se funcionasse "na base do governo" haveria uma burocratização, o que levaria ao "tolhimento" da criação artística.

A controvérsia sobre uma possível intervenção dos órgãos públicos em defesa do folclore, a sua legalidade, enfim, a preservação das "nossas tradições", era respondida, ao nível oficial, do seguinte modo: não havendo criação e sim transformação, a utilização do folclore por compositores e escritores deveria ser feita através de uma constante valorização da nossa nacionalidade. O sentido a ser observado era uma reelaboração do que fosse nacional no período autoritário. Dizer que do folclore nasceu a obra de Villas-Lobos, assim como afirmar que Goethe e Shakespeare aproveitavam do folclore para criar grandes obras, implicava em sustentar que as manifestações afro-brasileiras faziam parte de nossa história, e que, portanto, deveriam ser mais que reconhecidas, supervalorizadas.

Claro que essa leitura oficial não passava ao largo daqueles que a produziam. Pelo contrário, é na relação entre as instâncias públicas e os "produtores da cultura afro-brasileira" que aparece uma certa tensão. Um exemplo pontual: a capoeira.

Da capoeira como "defesa interna" de nossa mestiçagem

Considerada oficialmente como folclore, a capoeira passou a ser regulamentada pelo Conselho Nacional de Desportos – CND, órgão vinculado ao Ministério da Educação e Cultura, como esporte nacional em maio de 1973. A partir desse período, desencadeiam-se seminários como o realizado no Centro de Convenções do Instituto Brasileiro de Administração Municipal do Rio de Janeiro – IBAM, com a finalidade "básica de definir a composição e a estratégia de ação para um Grupo-Tarefa que deverá estudar e operacionalizar a institucionalização definitiva da arte marcial brasileira", e o Seminário do Plano de Ação Integrada para o Jogo da Capoeira com o objetivo de reformular o seu regulamento[59]. Esse fato resultou numa burocratização, pois o capoeirista, para participar dos campeonatos, torneios e confrontos oficiais e não-oficiais, necessariamente deveria estar vinculado a um clube ou associação filiada a uma das fe-

derações vinculadas à Confederação Brasileira de Pugilismo – CBP e estar inscrito no Registro Geral dos Capoeiristas do Brasil. Argumentava-se que a capoeira era considerada uma luta "eminentemente brasileira", integrante de uma modalidade desportiva do ramo pugilístico, e seu ensino ou aprendizado deveria ser observado dentro das regras estabelecidas pela CBP.

De acordo como o Departamento Especial da CBP, a capoeira era um "desporto de caráter amadorista em todo o território nacional e uma luta que consiste num sistema de ataque e defesa, de origem folclórica, genuinamente brasileira". A leitura oficial do novo esporte nacional implicava em descrever características, movimentos, enfim o modo como deveria ser praticado:

> são características especiais da capoeira o movimento ritmado, cujo objetivo é de possibilitar que os praticantes se enfrentem sem que a força bruta, o peso e as distâncias dêem vantagem a qualquer dos contendores e que também um só praticante possa enfrentar mais de um adversário. A movimentação constante, procurando manter-se à distância, para não ser atingido ou golpeado, agilidade, domínio do próprio corpo, riqueza de reflexos e grande senso de equilíbrio, são, também, outras características da capoeira. A capoeira, praticada como desporto de competição, consiste num confronto de destreza entre dois oponentes, através do desenvolvimento de situações e golpes aplicados com os pés, inclusive os auxiliados pelas mãos, cabeça e pernas, observadas as limitações desportivas que proíbem seja posta em perigo a integridade física dos combatentes[60].

As exigências da CBP implicava para os associados "uma capoeira limpa", ou seja, um respeito total às leis e regulamentos por ela determinadas; esse fato pode ser observado como "um respeito por convenções"[61], assim como uma oposição aos que praticavam um outro tipo de capoeira que cometesse infrações, danos, enfim, uma capoeira "suja" pois, para o CBP, "o consentimento de práticas reprováveis ou ilegais avilta a capoeira como desporto e se constitui na destruição dos esforços despendidos por quantos almejarem a sua regulamentação como prática desportiva"[62].

Além disso, a concepção de uma capoeira "suja", utilizada pelo CBP, relacionava-se, no discurso de capoeiristas, com a origem social de quem a

praticava. Segundo Mestre Bimba: "capoeira era coisa para carroceiro, trapicheiro e estivador. Eu era estivador na ocasião. A polícia perseguia um capoeirista como se persegue um cão danado. Imagine só que o castigo que davam a dois capoeiristas que fossem presos brigando era amarrar um pulso num rabo de cavalo e o outro em cavalo paralelo. Os dois cavalos eram soltos e postos a correr em disparada até o Quartel. Comentavam até, em brincadeira, que era melhor brigar perto da Polícia, pois houve muitos casos de morte nos cavalos. O capoeirista não aguentava ser arrastado, em velocidade, pelo chão e morria antes de chegar à sede de Polícia"[63].

Tanto a CBP quanto o CND eram presididos por militares, o que faz ressaltar, ao nível do esporte nacional, uma consonância de diretrizes traçadas com a ideologia do período autoritário. Um exemplo disso foi a introdução da capoeira na Polícia Militar da Bahia como "uma utilidade do meio da defesa pessoal, além de ser um perfeito sistema de condição física"[64].

Ao apoiar a valorização da capoeira como esporte, a PM-BA procurava divulgá-la em outros Estados, assim como formar "bons capoeiristas a fim de que este esporte seja difundido dentro de um método certo de ensino". Enfim, objetivava acabar com a imagem de outrora da capoeira de "esporte de malandro", e, para isso, esperava contar com o apoio do Lions Nordeste, "das autoridades e das entidades de classes". A capoeira que saía, na visão oficial, da marginalidade, abandonando a imagem de luta de negros, para a sacralização de "um esporte brasileiro", poderia ser assistida como competição, através da Academia de Polícia Militar, em colégios, clubes sociais ou qualquer outro órgão público ou privado, sem qualquer ônus, pois a meta era divulgar o "lindo esporte".

Se o intuito era dar à capoeira um caráter de brasilidade, convinha também que fosse adotada em outros quartéis do país, como os estados da Guanabara e São Paulo. Além disso, o comandante da Polícia Militar da Bahia propunha fundar a Federação Baiana de Capoeira. Para isso seria preciso buscar o apoio do Estado.

A dupla significação presente na capoeira – esporte nacional/folclore – deve ser compreendida como um contínuo de representações já

elaborados desde o século XIX. Como mostra Letícia V. de S. Reis (1997), a apropriação simbólica da capoeira como esporte nacional ocorre no final do século XIX, através de folcloristas, militares e escritores no sentido de retirar o exclusivo da sua herança africana e caracterizá-la como a "gymnastica nacional" resultante da mestiçagem racial. Se a representação social da capoeira como um "esporte" tem sua origem em pressupostos teóricos de um determinismo racial que propugnará pela ginástica como fator de regeneração e purificação da raça, de que modo em pleno regime militar, especificamente na corporação militar baiana, a reelaboração da capoeira se instituía?

Nos anos setenta, a PM, tentando consolidar a capoeira em todos os seus escalões, procura, em práticas classificadas como racionais e científicas, implementar o curso de instrutores de capoeira da corporação, com a "finalidade de formar indivíduos capazes de introduzir e praticar racionalmente este esporte, dentro de todos os escalões", através de "um método certo de ensino", como aulas de capoeira, anatomia e fisiologia humana, biometria e metodologia da educação física[65].

A PM-BA expressava o rigor que o novo curso traria: "todas as matérias que estão integradas no currículo do curso são desclassificatórias. Desta forma, o aluno que perder pelo menos uma matéria estará totalmente afastado do resto do curso"[66]. Para a imprensa tratava-se de um "curso duro".

A partir do final desse curso, a Polícia Militar baiana intencionava levar os novos instrutores aos outros Estados para divulgar o "tradicional esporte".

No intuito de distinguir a sua capoeira da "capoeira tradicional", praticada em âmbito não-oficial, a PM irá defini-la como uma ginástica rítmica difundida por um método de ensino totalmente moderno. O novo método significava que as concepções da PM se aproximavam de uma vertente da capoeira. O fato de que havia mestres da capoeira regional, e não da capoeira angola, como instrutores do curso militar, revela a concepção de uma capoeira desprovida de elementos exclusivamente africanos, bem como a tentativa de consolidá-la como uma resultante da nossa mestiçagem.

Se a idéia da mestiçagem na capoeira já se encontrava presente desde o início deste século, na década de setenta ela se conjuga com a própria ideologia de segurança nacional, presente no nosso imaginário tanto na Guerra da Cisplatina quanto durante a Guerra do Paraguai[67]. A diferença é que, se naquele período o inimigo era visto como externo, na ótica do regime militar ele estava em setores da sociedade brasileira. Não é à toa que a PM reconhecerá a capoeira como "utilidade de defesa pessoal" e também como um sistema de condição física. A PM estava, portanto, usando novos sentidos para corroborar um já existente sistema de representações que deveriam nortear a nossa brasilidade, e por conseguinte, o nosso desenvolvimento, mas também nos defender de perigos internos.

Nessa direção é que podemos compreender o discurso corporal que marca a defesa da institucionalização da capoeira pela Polícia Militar baiana. Com o argumento de que a capoeira era benéfica para o corpo, pois exercitava toda a musculatura, solicitava-se à Secretaria de Educação e Cultura a sua prática nas escolas, pois, além de "desenvolver as qualidades físicas básicas (neuro-musculares)", era "um excelente meio de defesa pessoal"[68].

Por essa razão, a PM realizava na sua escola comparações entre as práticas esportivas dos seus alunos, como o teste de Cooper e a capoeira, para constatar onde haveria uma evolução do condicionamento físico. Chegava-se à conclusão do "progresso da forma física"[69] adquirido com a prática da capoeira.

Além da valorização da capoeira como esporte nacional, as instâncias públicas reforçavam a visão da capoeira como manifestação folclórica. E esse fato é deveras importante para entendermos a relação que se estabelece na década de setenta e oitenta entre os capoeiristas e os órgãos do Estado. É o que já havia chamado a atenção para a tensão latente entre o discurso e as práticas do Estado e os chamados produtores das manifestações folclóricas.

Ao longo dos últimos decênios, percebe-se o quanto a capoeira foi estimulada no âmbito do turismo. Isso é notado, por exemplo, no discurso

do Mestre Pastinha, um dos mais antigos mestres de capoeira, que, como veremos adiante, teve na sua própria pessoa um exemplo da difícil relação com o estado e a Prefeitura. Mestre Pastinha observava no início dos anos oitenta a diferença entre o turismo atual, bastante organizado, com grupos seguindo roteiros pré-estabelecidos e programados, a partir dos interesses dos promotores das excursões, e o turismo "do seu tempo" no qual os turistas transitavam livremente visitando o que bem quisessem. Essa mudança teria sido a causa da decadência de grande número de academias de capoeira, inclusive a dele; por isso é que Mestre Pastinha propunha uma discussão, através da realização de um seminário, sobre o modo de impedir os hotéis e restaurantes da compra dos shows de capoeira, posto que estaria a retirar os turistas das academias provocando as suas falências.

Pode-se argumentar que transparece nas ações públicas um caráter utilitário em duas direções. Primeira, reforçar um compromisso oficial através de seminários e festivais. Isso é bastante visível ao longo das duas décadas (70-80), quando há pressões de capoeiristas no sentido de assegurar a permanência do Mestre Pastinha em um prédio no Centro Histórico. A Prefeitura respondia às reivindicações afirmando haver o cumprimento das suas atividades, consideradas necessárias dentro do projeto de recuperação do Pelourinho. Mas, isso não ocorreu. Mestre Pastinha perdeu a academia e ficou vivendo de um salário mínimo doado pelo órgão municipal de turismo de Salvador, a Sutursa.

Se o episódio mostra que as medidas tomadas pelos órgãos públicos eram "meramente casuísticas", como afirmava o diretor da Fundação Cultural da Bahia, em matéria publicada sobre a morte de Mestre Pastinha[70], também deve-se perceber uma espécie de demanda expressa por aqueles que produziam a capoeira. Os capoeiristas, ao exigirem do governo baiano o apoio não só ao Mestre Pastinha como também ao Mestre Bimba, que tinha deixado a Bahia em direção a Goiás, expressavam uma nova forma de cultura política que se instala no país a partir dos anos setenta. É aquilo para o qual Oliveira(1985) já chamava atenção, como "inscrição no

campo dos direitos" que os diversos movimentos sociais estavam a expressar.

Esse fato significa uma provável interferência nas políticas traçadas pelos órgãos institucionais do Estado, assim como revela o que seria o desenvolvimento da capoeira para a população afro-baiana. Um exemplo foi a realização de festivais que reforçavam o aprendizado das técnicas, movimentos e músicas da capoeira e estabeleciam o "estímulo ao nível cultural"; o intuito era levar os capoeiristas a "pesquisar" a capoeira, ou seja, conhecer sua trajetória na cultura brasileira, desde a "época da escravidão negra até os dias de hoje, quando a capoeira tem foros de cidadania"[71].

A busca da cidadania passa, portanto, a ter uma importância nesses decênios (70-80), não somente direcionada para aqueles que produziam capoeira, fossem eles os mestres ou alunos, como também por permitir que as instâncias públicas se deparassem com a articulação de novos discursos. O que poderia parecer como simples manifestações e/ou reivindicações – a busca de apoio oficial para o Mestre Pastinha, as cobranças dos capoeiristas ao então Prefeito de Salvador, Jorge Hage, para transladar os restos mortais do Mestre Bimba para a Bahia, as implicações advindas da articulação da capoeira com os órgãos de turismo, ou mesmo a burocratização que as academias passavam a ter, através da regulamentação pela Confederação Brasileira de Pugilismo – era uma demonstração de novas ações, e possíveis respostas, oficiais.

Ilustrativo é o fato do presidente da Bahiatursa ter se manifestado favorável à posição assumida pelos capoeiristas baianos. Através da imprensa, os instrutores se mostravam indignados com as exigências de um diploma universitário (Educação Física) que as academias de Salvador estavam a fazer, nos anos oitenta. Um aspecto que sobressai é que o problema do aprendizado da capoeira e a sua legitimação – a existência de um diploma – entrava em choque com a própria tradição de aprendizagem da capoeira, antes vinculada a trabalhadores negros com acesso restrito à educação formal.

A apropriação do discurso dos capoeiristas faz notar uma "eloquência oficial" visando um estímulo simbólico em direção ao incremento do pólo turístico. É o que transparece na própria definição da política de turismo nos anos oitenta. Definida como "nova política", argumentava-se que o Estado teria como princípio básico "ouvir não apenas os empresários ligados à área do turismo, mas todos os segmentos populares". Por isso é que se tentava, a partir do "levantamento e sugestões" dos segmentos que representassem a "comunidade", a definição de uma linha de ação "sempre voltada para o interesse comum e de todos"[72]. Se essa visão refletia o discurso de uma democracia participativa, em pleno advento da Nova República, em 1985, também representava, ao nível local, as políticas elaboradas por um governo peemedebista, vencedor das eleições no Estado da Bahia em 1986.

Notas

[1] Joaquim A. Falcão, "A política cultural e democracia: a preservação do patrimônio histórico e artístico nacional", *Estado e cultura no Brasil,* Sérgio Miceli (org.), São Paulo, Difel, 1984, p.21-40.

[2] Ruben G. Oliven , "A relação Estado e cultura no Brasil: cortes ou continuidade?", *Estado e cultura...,* p. 41-52.

[3] Gabriel Cohn, "A concepção oficial da política cultural nos anos 70", *Estado e cultura...,* p.88.

[4] v. Joaquim A Falcão, *op.cit.;* Mário B. Machado, "Notas sobre política cultural no Brasil", *Estado e cultura..., 1984,* p. 5-20 .

[5] Segundo Joaquim Falcão A ., *op.cit.*, "de um total de 810 processos de tombamento realizados entre 1938 e 1981, 50,9% são bens católicos (igrejas, mosteiros, conventos etc.), 02% são bens protestantes, e menos da metade, 48,9%, são bens não-religiosos", p.28.

[6] Augusto S. Telles, "Proteção do patrimônio histórico e artístico, monumental, móvel e paisagístico", Brasília, *Cultura*, ano 7, n.27, out/dez, 1977, p.86 .

[7] *Id.*

[8] *Id.,* p.89 .

[9] Ex-SPHAN .

[10] Fernando Sales, "Defesa do patrimônio é incentivo à cultura", Brasília, *Cultura*, ano 4, n.15, out/dez 1974, p.57 .

[11] *Apud* José R. S. Gonçalves, " A sedução da autenticidade: meditações sobre os discursos do patrimônio cultural brasileiro", *Trabalho apresentado na XVIII Reunião da ABA*, Belo Horizonte,1992, p.8.

[12] A*pud Gabriel* Cohn, *op.cit.,* p.90.

[13] *Id.*, p.94.

[14] *Ibid.,* p.91.

[15] "FP protege monumentos tombados", *DN*, 18/08/1970.

[16] *Turismo*, 1971/1974, Salvador, Publicação do governo estadual.

[17] "Começa restauração do Pelourinho", *A Tarde*, 30/03/1971.

[18] "Pena Marinho leva projeto do Pelourinho para o OEA", *DN*, 05/09/1968; "Pelourinho ganha prioridade do Itamarati , diz Chanceler", *Id.*, 09/01/1968.

[19] No final dos anos sessenta houve a sugestão, proposta por João Bernardo da Silva ao governador Luís Viana Filho, de construção de um monumento aos escravos na área do Pelourinho com o objetivo de "reparação de uma injustiça que vem sendo cometida às contribuições e influências negras no Brasil, e Bahia, particularmente" ("Monumento aos escravos: preito de justiça ao negro brasileiro" *A Tarde*, 03/11/1969). Segundo o proponente, havia desde o início dos anos sessenta um esboço do monumento. A proposta incluía também a construção de um Centro de Estudos Negros e o Museu do Negro. O monumento não foi construído, o que demonstra que a restauração do Pelourinho tinha como critério básico menos uma homenagem à cultura negra, *strictu sensu*, que a preservação de um conjunto arquitetônico.

[20] O fomento ao turismo interno objetivava uma articulação da "estrutura oficial" com a "estrutura privada" na difusão e assimilação de uma mentalidade turística. A busca de "sintonia" entre orgãos oficiais e empresas privadas tinha como referencial a política de desenvolvimento vigente no país. O argumento era que com o "progresso sócio-econômico-industrial" haveriam condições de se estabelecer um mercado competitivo, inclusive no plano internacional: "o brasileiro já começa a adquirir o hábito de viajar e passear internamente, em conseqüência da proliferação das boas estradas e das facilidades em possuir um veículo ou obter financiamento para as excursões em grupo. O "charter fly", vôo fretado, dinamizará em muito o turismo interno, face a minimização dos custos operacionais [...] quando a estrutura oficial e a estrutura privada estiverem em perfeita sintonia, quando o "know-how" brasileiro estiver consolidado, quando a mentalidade turística estiver difundida e assimilada "in totem" e quando se puder oferecer aos turistas a segurança e os amparos indispensáveis, aí então, haverá condições e meios favoráveis do Brasil enfrentar o mercado competitivo externo", Ubaldo Marques P.Filho, *Turismo, realidade baiana e nacional*, Salvador, Bigraf, 1976.

[21] *Id.*29 .

[22] v. Sérgio Miceli, "O processo de 'construção institucional' na área cultural federal (anos 70)", *Estado e cultura...*, p. 55.

[23] Cf. Sérgio Miceli, *op.cit.*, p. 65.

[24] Para uma melhor compreensão da política de "abertura" do governo Ernesto Geisel, estendida à cultura, v. Sérgio Miceli, *op.cit.*

[25] Carlos Hasenbalg, "Excepcionalidade do corriqueiro: as notícias sobre discriminação racial na imprensa", *Revista de Cultura Contemporânea*, 1978, p. 86.

[26] Os trabalhos mais densos sobre Palmares, desde a década de trinta, têm sido, na sua maioria, elaborados por intelectuais de esquerda que exaltam a resistência daqueles que em Palmares lutaram pela liberdade e contra escravidão. Por essa razão, a dificuldade de Edison Carneiro em editar, em pleno governo Vargas, o seu livro *O Quilombo dos Palmares* (v. a apresentação de Waldir F. Oliveira neste livro, 1988) .

[27] "Memorial Zumbi: a história abre espaço para o primeiro herói negro das Américas", Jeová Queiroz, *Interior,* Revista Bimestral do Ministério do Interior, ano VII, n.41, nov/dez 1981.

[28] Sobre o surgimento do movimento negro, suas reivindicações e atividades, v. Jônatas C. da Silva, "História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia", 1978-1988. 10 anos de luta contra o racismo. MNU. São Paulo, Confraria do Livro, 1988, p.7-17; Lélia Gonzalez, "The unified black movement: a new stage in black political mobilization", *Race, class and power* (Pierre-Michel Fontaine (org.), Los Angeles, 1985; Burdick, John. "Brazil' black cousciouness movement". *Report on the America - The Black America 1492-1992*, v.XXV, n.4, 1992, p.23-27; Covin, David. "Afrocentricity in movimento negro unificado", *Journal of Black Studies*, v.21, n. 2, december 1990, p.126-144; Moore, Lelbert L. "Out of Shadows. Black and Brown struggles for recognition and dignity in Brazil, 1964-1985". *Journal of Black Studies*, v.19, n. 4, june 1989, p.394-410; Nascimento, Elisa Larkin. "Aspects of afro-brazilian experience". *Journal of Black Studies*, v.11, n. 2, december 1980, p. 195-216; Mitchell, Michael. "Blacks and the abertura democrática". Fontaine, Pierre-Michel (org.) *Race, class and power...* p.95-119; Bacelar, Jeferson. *Etnicidade. Ser Negro em Salvador.* Salvador, Ianamá/Penba, 1989.

[29] "Congresso Afro-Brasileiro", *O negro no Brasil atual*, Senador Itamar Franco, Brasília, 1980, p. 23-24.

[30] É importante observar que nesse Encontro manifestava-se a costumeira tensão entre a visão militante e a percepção intelectual. A imagem de um negro ativo politicamente na história brasileira era ressaltada como em contraste à visão de "historiadores brasileiros, em sua esmagadora maioria constituída de brancos", que estariam a ver sempre uma cordialidade e bondade.

[31] "Encontro de Ribeirão Preto, São Paulo, 23 a 25 de novembro de 1979", *O negro no Brasil atual*, Senado Federal, Senador Itamar Franco, Brasília, 1980, p. 26-7.

[32] "Discurso de Senador Itamar Franco", *O negro no Brasil atual*. p. 5-15.

[33] "Preconceito racial no Parque de Ondina", *A Tarde*, 26/07/1967.

[34] "Haitianos dizem que há racismo sutil na Bahia", *DN*, 02/12/1969.

[35] "Racismo no Brasil", *A Tribuna*, Santos, 30/01/1969 .

[36]*Jornal do Brasil*, 5/11/1968, p. 3 .

[37] "Carta aberta ao Ministro Jarbas Passarinho", *DN*, 10 e 11/11/1968.

[38] "Governo fluminense admite discriminação racial no oferecimento de trabalho", *Jornal do Brasil*, 06/11/1968.

[39] "Passarinho inicia luta contra preconceito racial no mercado de trabalho", *Jornal do Brasil*, 05/11/1968.

[40] *DN*, 10 e 11/ 11/ 1968.

[41] *DN*, 10 e 11/11/1968.

[42] "Democracia Racial*", Jornal do Brasil*, 10 e 11/11/1968.

[43] Luís F. de Alencastro, "Geopolítica da mestiçagem", *Novos Estudos*, n.11, 1985, p. 49-63.

[44] Esse documento se coadunava com a própria Lei 1.390, de 30 de julho de 1951, conhecida como Lei Afonso Arinos que, antes considerada parte do Código Penal da Lei das Contravenções Penais, foi no regime militar, a pedido do presidente Castelo Branco, transportada para o texto constitucional em 1967. V. entrevista de Afonso Arinos - "Eu fiz a declaração dos direitos da Constituição de 67 a pedido do presidente Castelo. Eu fiz e pus lá que a discriminação racial será punida pela lei, como princípio constitucional", em *Suplemento Literário,* Belo Horizonte, ano XXII, n.1092, 07/05/1988; sobre as razões de Afonso Arinos em apresentar um projeto de lei - "a Constituição federal de 1946 [...] proibia também a prática de atos decorrentes de preconceito de raça ou de cor. Tratava-se de uma norma mais ética do que jurídica, de vez que não estava contida em preceito auto-aplicável" - e a sua repercussão em outros países, v. *Realidade*, outubro 1967, p.46.

[45] A inclusão da "raça" amarela era menos representativa da nossa formação social que a simbolização de uma anti-discriminação em que o Brasil participava, v. "Sêlo contra racismo", *A Tarde*, 03/04/1971. Observe-se que no mês anterior ao lançamento do selo, aparecia nesse mesmo jornal a declaração de uma famosa manequim baiana, Luana, de que havia racismo na Bahia.

[46] "Barata rebate acusação sobre racismo no Brasil", *A Tarde*, 16/06/1971.

[47] *Id.,* 17/11/1972.

[48] *Ibid.*

[49] Sobre o expansionismo brasileiro v. tb Paulo Schilling, *O expansionismo brasileiro. A geopolítica do General Golbery e a diplomacia do Itamarati.*, São Paulo, Global Editora e Distribuidora Ltda., 1981, p.177-200; sobre a a política externa nesse período v. João Luís R. Fragoso, "As reformulações na política externa brasileira nos anos 70", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 5, p. 41-53.

[50] *Ibid.*

[51] Waldir F Oliveira,. "Brasil e África: a viagem do Ministro". *A Tarde,* 17/11/1972.

[52] *Termo de Convênio Ministério das Relações Exteriores/Ministério da Educação/UFBA/Prefeitura Municipal de Salvador.*

[53] *A Tarde*, 26/08/1971 e 04/07/1971.

[54] "Sutursa não divulga o Centro Folclórico"*, A Tarde,* 04/11/1971; "Troca de visitas para o folclore", *A Tarde*, 06/10/1972.

[55] "Cinco mil negros americanos na Bahia em viagem de turismo", *A Tarde*, 23/03/1973.

[56] *Ibid.*

[57] Cf. "Folclore baiano – sobre a descaracterização do folclore na Bahia", *A Tarde,* 12/03/73.

[58] *Id.*, 12/03/1973.

[59] "Capoeira pode ter seu órgão representativo", *Jornal da Bahia*, 02 e 03 de junho de 1974.

[60] "Capoeiristas não sabem que já tem regulamento definido". *A Tarde*, 21/10/1974 .

[61] cf. Mary Douglas, *Pureza e perigo*, São Paulo, Perspectiva, 1976.

[62] "Capoeiristas não sabem que já tem regulamento definido", *A Tarde*,21/10/1974.

[63] "Bimba vai embora por falta de apoio", *Jornal da Bahia*, 27/01/1973.

[64] "Capoeira na Bahia já não é só um folclore", *A Tarde*, 21/10/1974.

[65] "Capoeira na Bahia já não é só um folclore", *A Tarde*, 21/10/1974.

[66] *Id.*

[67] Cf. Letícia Vídor de S. Reis, *O mundo de pernas para o ar. A capoeira no Brasil.* São Paulo, Publisher Brasil, 1997, p. 52.

[68] "Aula de capoeira nas escolas", *A Tarde*, 16/07/1973.

[69] *Id.*

[70] "Mestre Pastinha morre aos 92, como indigente", *A Tribuna da Bahia,* 14 /10/1981.

[71] "Jaime de Mar Grande realiza festival de música de Capoeira", *A Tarde,* 09/04/1989.

[72] "Bahiatursa apóia capoeiristas", *A Tarde*, 05/05/1987.

| O candomblé como “imagem-força” do estado |

Ao analisar os discursos oficiais sobre a capoeira, chamei a atenção para a existência de uma ideologização da noção de mestiçagem e apontei três evidências. Primeiro, o destaque como esporte nacional, materializado na sua institucionalização pela Polícia Militar baiana. Segundo, a definição de que, sendo a capoeira uma manifestação folclórica brasileira, seria necessária uma política voltada para o seu fomento turístico. Terceiro, uma tensão e ambigüidade entre os discursos e as práticas oficiais e dos capoeiristas, exemplificado no episódio de Mestre Pastinha e na exigência de um diploma universitário (Educação Física) para os instrutores.

Mas, seriam esses fatos adstritos à capoeira? Dito de outro modo, que elementos ali apontados poderiam ser encontrados em outras manifestações afro-brasileiras, como por exemplo o candomblé?

Destaco o candomblé pois, nos anos setenta, aparecerão nos jornais baianos matérias reveladoras de discursos oficiais sobre a relação dos seus líderes com o poder público, a sua definição como seita ou folclore, a obrigatoriedade da licença policial para o funcionamento dos terreiros e o crescente estímulo ao candomblé como atração turística.

A ideologização da mestiçagem brasileira, fundamentada numa união entre raças, que detecto na criação do Museu Afro-Brasileiro e na definição da capoeira, também pode ser verificada em discurso oficial sobre o

sincretismo religioso baiano. Este é justificado por ser a cidade do Salvador, como expressava o jornal *A Tarde*, muito

> admirada, e inclusive, motivo de pesquisas em razão da integração racial que aqui se processa, talvez a mais importante do Mundo, aqui também vivendo, na maior harmonia, pessoas das mais diferentes crenças e religiões[1].

Destacar traços de união entre religiões diversas, que estariam além da raça e cor, expressa um contraponto ao que ocorria em outros cantos do planeta, como por exemplo, a luta “insensata” entre católicos e protestantes irlandeses.

A integração aqui ressaltada pode ser compreendida tanto em termos sociais quanto culturais. O jornal afirmava que “a raça e a cor da pele e, sobretudo, a religião, não são abismos, mas traços de união entre católicos, evangélicos, judeus, espíritas e ritualistas afro-brasileiros”[2]. Curioso é que, ao se reafirmar a existência de uma pluralidade religiosa, houvesse uma referência aos afro-brasileiros como “ritualistas”. É sintomático o uso desse termo na medida em que, nesse período, as práticas religiosas afro-brasileiras eram consideradas crenças ritualizadas de origem africana. A princípio, há um aparente paradoxo. Ressalta-se a importância dos “ritualistas”[3] na nossa “união sincrética”, mas não se os qualifica como religiosos. Entretanto, uma outra observação se faz necessária. Pode ser que o termo religião não seja manifesto no texto citado, mas a idéia da religião está presente quando se compara pais e mães-de-santo, padre, pastor e bispo. E isto fica claro na forma como é destacada a liberdade religiosa para os afro-brasileiros na Bahia:

> Toda a imprensa da nossa Cidade dedica colunas periódicas às diferentes crenças e religiões, e já se foi o tempo em que um chefe de polícia menos compreensivo, fazia desfilar pelas ruas da Cidade, carregando nas mãos ou na cabeça atabaques, agogôs e até mesas e cadeiras, ‘mães’ e ‘pais de santos’, a caminho das delegacias. [...] A afirmação pode parecer um tanto forte, mas é válida: na cidade do Salvador, Capital do Estado da Bahia, ‘mães’ e ‘pais de santos’

são tão conceituados e respeitados quanto o padre católico e o pastor evangélico, e quando um morre e deve ser substituído, o assunto ocupa tanto a atenção do povo e é citado pelos jornais como se tratasse da morte e da substituição de um Bispo[4].

Além de ritualistas, uma outra designação para os adeptos do candomblé era que pertenciam à "seita africanista". O uso do termo seita, opondo-se à religião, traduz as representações sobre práticas religiosas distintas, num campo religioso bastante concorrido, e demonstra uma apropriação de expressões correntes, como "eu sou da seita" ou a "seita dos orixás", encontradas entre gerações mais antigas do povo-de-santo baiano. Como eu havia observado (SANTOS, 1987, p. 52), a solidez na referência ao candomblé como religião, em detrimento de seita, acontecerá num momento em que os pais e mães-de-santo já detêm um reconhecimento socialmente legitimado.

Nesse período, o que se nota é uma reação de intelectuais ligados aos terreiros à qualificação de que o candomblé seria folclore. Edison Carneiro, por exemplo, ao participar do 1º Festival Baiano de Folclore, afirmava que o candomblé era uma instituição, um culto permanente e restrito a um determinado grupo, não sendo um folclore institucionalizado[5]. A defesa do candomblé como culto pode ser compreeendida num período em que é bastante nítida a visibilidade na imprensa desses intelectuais que buscavam, através dos seus espaços de representação nos meios institucionais, articular reivindicações de líderes dos terreiros. Um exemplo viria de uma reunião ocorrida no Terreiro da Casa Branca, em dezessete de março de 1974, quando pais, mães e filhos-de-santo criaram a Confederação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros. Como idealizador da reunião, Antônio Monteiro, presidente do Centro Etnográfico da Bahia, dizia que o "candomblé não pode ser transposto para os tablados das festas de carnaval, transformado em folclore ou industrializado indiscriminadamente, em nome do progresso"[6]. As acusações eram direcionadas ao Departamento de Folclore da Prefeitura Municipal de Salvador, tido como o órgão que proporcionava as transformações das manifestações culturais em atração turística.

A transposição do candomblé para o carnaval significava o uso de símbolos dos orixás em blocos carnavalescos. Um verdadeiro ultraje para o sentido unicamente religioso defendido pelas lideranças ligadas aos terreiros.

A utilização do candomblé como manifestação folclórica, em anos anteriores, era vista como um estímulo do governo estadual. Em 1972, havia sido criada por Antônio Carlos Magalhães, então governador do estado da Bahia, a Bahiatursa. A função desse órgão era publicizar "a singular herança folclórica africana da Bahia", com atenção especial devotada aos cultos religiosos afro-brasileiros[7]. Por conseqüência, as agências de turismo e hotéis passaram a ser informados sobre quais os terreiros que poderiam ser visitados em festas públicas.

Na primeira metade da década de setenta, constitui-se uma política de incremento turístico em que o candomblé passou a ser uma "imagem-força", sintetizando "todo o ser baiano, as raízes profundas da cultura e do povo da Bahia"[8]. E isso é bastante elucidado através da criação de um cartaz para turismo, pela Secretaria da Indústria e Comércio, em que o tema era uma filha-de-santo. A imagem, em cores, denominava-se Oxum, Divindade do Amor e das Águas Doces, e sugeria "um pouco do mistério do candomblé", ao mostrar uma filha-de- santo saindo da "camarinha"[9].

Obviamente, a promoção do turismo baiano no país e no exterior não se resumia ao uso do candomblé como o único símbolo da Bahia. Havia também outros "instrumentos visuais" como o mar, a culinária e a arquitetura. Mas o que gostaria de ressaltar é a ênfase dada ao candomblé. Pela própria justificativa dada à foto da iniciada – "recomposição feita com toda pureza, autenticidade e compenetração, ilustrada com os detalhes do traje e contas de enfeites" –, verifica-se uma elaboração mais sistemática da importância do candomblé para o turista[10]. As explicações da foto da "monaliza negra" apontam para uma leitura simbólica oficial do que representava a filha-de-santo:

> Os aspectos místicos negros simbolizados na face hierática de uma filha de santo em transe, com um sorriso indefinível que sugere uma monaliza negra e coberta com uma rede de contas de vidro amarelo-ouro de brilhos alusivos à rica talha dourada das Igrejas barrocas e ao amarelo do azeite dendê, comunica todo um mistério carregado ao mesmo tempo do exótico, atmosfera sem dúvida das mais atraentes ao turista[11].

Como resultado dessas leituras que imbricavam candomblé e turismo, teremos, ao longo dos anos setenta, formulações sobre as religiões afro-brasileiras que se difundem nas instâncias públicas, em empresas de turismo e mesmo em eventos como o XV Congresso Brasileiro de Radiologia, realizado em setembro de 1975.

A princípio, há um mesmo "núcleo temático" – o destaque aos costumes e tradições baianas no âmbito do folclore; entretanto, a ênfase difere. Na política oficial, a preocupação é com o incremento turístico, representado na visualização de um cotidiano baiano através do que significava o mar, a culinária e a filha-de- santo; na organização do Congresso, priorizava-se a apresentação dos trabalhos com um "caráter de seriedade científica", que combinasse a "iniciativa de fazer conhecida dos visitantes a intimidade do culto negro"[12].

O logotipo do Congresso representava um orixá (Omolu?), e cada congressista recebia cinco colares feitos de contas representando as cores dos orixás, a serem usados nos dias a eles dedicados. O objetivo era fazer com que os congressistas ficassem "protegidos" até o encerramento do Congresso, quando estariam com o "corpo fechado". Além dos colares, havia a proposta de realização de uma "Ceia de Omolu" que, segundo a matéria do jornal *A Tarde*, não existia no candomblé baiano e iria "constituir-se num dos apelos fetichistas para efeito turístico"[13].

A Ceia de Omolu, "criada" especialmente para o Congresso, traduzia a "exoticidade" de costumes que a religião dos orixás não mais possuía. Além disso, revela a idéia, por parte dos organizadores, de um "resgate" original das práticas religiosas; leia-se, o que podia ser considerado como autêntico na tradição baiana.

No Congresso dos Radiologistas, há uma espécie de contínuo das representações detectadas na política cultural baiana. As manifestações religiosas afro-brasileiras que, até então, não eram alvo de atração turística, passaram a ser estimuladas e apropriadas em espaços que ultrapassavam os limites oficiais. Por isso, é possível pensar que estávamos perante a construção de imagens integradas a uma "baianidade", a partir de estímulos dos órgãos oficiais. Essa imagem evocava uma representatividade das religiões afro-brasileiras não adstrita à sociedade baiana, com ressonância em todo o país e, principalmente, fora dele.

O candomblé como algo "exótico", atraente para o turismo, pode ser lido como uma revelação de que o país era uma soma diversificada, colorida e tropical de manifestações adstritas, mas não exclusivas, ao âmbito regional. Como bem nota Rubem Oliven (1984, p. 51), se desde o começo da década de sessenta o regionalismo, especialmente o nordestino, era um dos temas mais candentes da nacionalidade, nos anos setenta, o Estado e os meios de comunicação se apropriam desta temática. Em programas radiofônicos, divulgavam-se as músicas e os ternos de reis de alguma região brasileira, como algo que precisava ser lembrado e valorizado. E nisto consistiria a substituição de um modelo fundamentalmente baseado na coerção, por um outro ancorado na hegemonia, funcionando, basicamente, em termos de valoração de símbolos nacionais. É nessa direção que o uso de símbolos afro-religiosos pode ser enquadrado.

A ingerência oficial em manifestações como a das religiões afro-brasileiras teve como reação imediata um discurso manifesto de suas lideranças e de intelectuais em duas direções. Uma defesa do candomblé como religião, que contrastava com a qualificação de que era algo folclórico, e um reforço da necessidade de manutenção da ordem simbólica, pois com o estímulo turístico muitos terreiros passaram a realizar rituais e a tocar atabaques em datas que não correspondiam ao calendário ritual. Era o que Edson Nunes, vice-presidente do Centro de Estudos Etnográficos e do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, dizia ser um "desvirtua-

mento" do candomblé pelo turismo, já que havia terreiros "batendo fora de época, para turista ver"[14].

À transgressão ritual incorporava-se um antigo costume, considerado também como uma atração turística, que era as filhas e mães-de-santo distribuindo pipocas nas ruas de Salvador e arrecadando donativos para a festa do orixá Omolu. Acusando-as de estarem "fora de época" – mês de julho e não em agosto – realizando peregrinações na cidade e deturpando os cultos afro-brasileiros, o presidente da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab) afirmava que elas traziam inovações, entre as quais a apresentação de imagens de santos como a do Senhor do Bonfim e do próprio São Lázaro, "utilizadas exclusivamente para a exploração comercial ou folclórica [...] para atrair a atenção das pessoas, principalmente dos turistas que encontram pelas ruas da Cidade"[15].

Aos olhos das lideranças intelectuais e religiosas, a transgressão ritual coadunava-se com o interesse turístico. No intuito de se diferenciarem dos adeptos do candomblé que se utilizavam dessas "novas" práticas, eles vão chamar a atenção para os terreiros de candomblé considerados "sérios": justamente, os mais antigos e ortodoxos da nação *queto,* como a Casa Branca, o Gantois, o Axé Opô Afonjá, o de Olga de Alaketo e o terreiro de Eduardo de Ijexá, tido como o mais velho pai-de-santo da cultura dos ijexás. Note-se, portanto, que acusações aos candomblés para "turista ver" tinham implicações geracionais e, em certo sentido, políticas. Os mais permeáveis às influências heterodoxas, vindas do atrativo turístico, eram, justamente, aqueles das novas gerações e longe da influência dos tradicionais.

As acusações de transgressão ritual e exploração comercial dissimulariam as diferenças entre os diversos terreiros de candomblé que procuravam buscar legitimidade perante a sociedade baiana. Devemos compreender que estão presentes relações de forças em luta, aquilo que Pierre Bourdieu (1987, p.70) observa ser a manutenção ou subversão da ordem simbólica. O que gostaria de chamar à atenção é o jogo de discursos entre

as lideranças intelectuais e religiosas dos candomblés "sérios" e aqueles chamados candomblés folclóricos. Infelizmente, estes não tinham "voz" nas matérias dos jornais diários da cidade. E, em razão disso, a análise da sua relação com os órgãos de turismo decorre do que está sendo dito nas palavras de quem a eles se opõem, ou seja, os intelectuais e lideranças religiosas, ou mesmo a imprensa baiana, como podemos verificar no exemplo das já citadas filhas e mães-de-santo que pediam esmolas para Omolu:

> Para o turista que costuma chegar a Salvador nesta época do ano, a "baiana" distribuindo pipocas, de pés descalços, é mais uma figura folclórica, que contribui para aumentar o ambiente de misticismo que cerca a Cidade e a propaganda que dela se faz. Na realidade, as filhas-de-santo, com seus tabuleiros de pipocas, não representam nenhuma tradição do candomblé, pois a festa de Omolu, que data desde o Brasil Colônia e é financiada pelos freqüentadores do terreiro. Sua importância é meramente folclórica e a cada ano elas são em maior número[16].

Os candomblés no discurso católico: folclóricos ou religiosos?

É interessante observar que, além dessas diferenciações internas às reli giões afro-brasileiras, havia um discurso sobre os "candomblés folclóricos" presente na Igreja Católica. Uma entrevista do Arcebispo Primaz do Brasil, o Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela, é bastante esclarecedora, na medida em que nela aparecem distinções entre os terreiros afro-baianos: "Em princípio, deve-se distinguir o aspecto folclórico dos 'terreiros' de seu aspecto tipicamente religioso. E, no segundo caso, convém que se aprofundem os valores e os desvalores que realmente convivem com as expressões religiosas dos 'terreiros' afro-brasileiros"[17]. As preocupações católicas refletiam, preliminarmente, a tentativa de dar uma resposta ao existente sincretismo baiano. Não é à toa que o Cardeal indicava a designação de uma "comissão especializada" para realizar um "estudo profundo", com o objetivo de fornecer "todos

os dados indispensáveis que me permitirão refletir sobre a matéria, e depois orientar os católicos a respeito"[18].

Mas, por que no discurso do Cardeal os terreiros de candomblé tinham aspectos denominados folclóricos? Creio que havia, por parte do clero católico, um acompanhamento da profusão de terreiros relacionados ao fomento da atividade turística. E é com base em preocupações que refletem a expansão dos terreiros de candomblé, aliada a transformações econômicas no seu interior, que a visão católica se esclarece. Isto pode ser exemplificado através das afirmações do Diretor do Instituto de Teologia da Universidade Católica do Salvador, Pe. José Hamilton Barros, em 29 de janeiro de 1975, de que a acentuada procura dos terreiros de candomblé e de umbanda ocorria "por parte de pessoas das camadas mais intelectualizadas e de maior poder aquisitivo" que buscavam "um certo esnobismo cultural de volta às formas mais populares da cultura nacional e também [...] uma procura de algo místico e religioso". E observava: "quer-se uma religião que não exija muito e acrescente-se a tudo isso o fato de um indisciplinado desejo de, fomentando o turismo das classes altas, procurar-se o original e diferente que possa haver nas várias regiões do País"[19].

Neste período, o discurso do clero católico encontrava-se com a crítica dos intelectuais e lideranças religiosas no que concerne às práticas turísticas oficiais e a sua adoção pelos terreiros. Claro está que eram discursos diferenciados e com objetivos excludentes. Do lado católico, tratava-se de manifestar o reconhecimento de um sincretismo afro-brasileiro, resultante de uma catequese não assimilada pelo povo, visto pelo padre José H. Barros como "o débito de uma conta não paga", mas esse discurso também demonstra a convicção do papel da Igreja Católica em relação à "verdadeira libertação interior e ao encontro com o transcendente em si mesmo".

O culto aos orixás era considerado a "expressão de uma cultura primitiva sem maiores caracterizações teológicas, fundamentando-se numa visão absolutamente sacral da realidade, na qual tudo é sintetizado em apenas Deus (Olorum) e os seus intermediários, os orixás"[20]. Ou, como

dizia D.Vicente Scherer sobre o sincretismo umbandista em Porto Alegre: "absurda e grossa mistificação, produto da fantasia ingênua de povos primitivos"[21].

O discurso católico sobre as religiões afro-brasileiras era, portanto, marcado por princípios morais – observe-se a designação "cultura primitiva" – resultantes de concepções descartadas pelas Ciências Sociais, mas utilizadas pelo clero na tentativa de manutenção do monopólio do sagrado. Nessa direção é que a crítica católica sobre a inserção de intelectuais e do "turismo das classes altas" nos terreiros de candomblé e de umbanda pode ser esclarecida.

Apesar das distinções para com as religiões afro-brasileiras, no intuito de demarcar posições no campo religioso, ocorriam aproximações entre representantes das duas tradições religiosas. Um exemplo foi um simpósio sobre sincretismo (30.10.1976), que fazia parte das comemorações do tricentenário da Arquidiocese de Salvador, e da qual participaram sociólogos, antropólogos e líderes católicos e do candomblé. O temário do encontro refletia preocupações sobre "abordagens histórico-cultural, sócio-antropológica e antropológico-teológica do sincretismo religioso"[22]. Como entender a realização deste simpósio, cujo organizador geral era o mesmo padre que, no ano anterior (1975), associava o crescimento das religiões afro-brasileiras à existência de um "esnobismo cultural das classes altas", inclusos os intelectuais, pelas manifestações populares da cultura nacional?

Duas questões me parecem básicas para entender a iniciativa de tal evento. Em primeiro lugar, demonstrava preocupações católicas sobre as manifestações populares advindas das orientações e aprovações do Concílio Vaticano II. As religiões afro-brasileiras passaram a ser caracterizadas como uma manifestação de religiosidade popular; por essa razão, ressaltava-se no simpósio o pluralismo religioso como algo a ser examinado pela orientação pastoral.

Em segundo lugar, a aproximação do clero católico com o candomblé, na realização do simpósio, refletia também um aspecto conjuntural: a

reivindicação junto ao governo do Estado por parte das lideranças religiosas e intelectuais, da dispensa de obrigatoriedade da licença policial para os terreiros, e o conseqüente reconhecimento dos cultos afro-brasileiros como religiões afro-brasileiras. Para entender este processo que culmina com a liberação dos terreiros do âmbito da Secretaria de Segurança Pública, é necessário mostrar de que modo se articulavam as reivindicações das lideranças, a postura do Estado e a reação policial, a relação dos terreiros com o poder público e os discursos elaborados por lideranças intelectuais e religiosas dos candomblés face ao crescimento da umbanda na Bahia.

A caracterização do candomblé como folclore teve como conseqüência a tentativa da criação de uma Confederação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, com o intuito de garantir a preservação das "tradições culturais e religiosas do fetichismo, dificultada pelas precárias condições financeiras dos Candomblés e a falta de relacionamento entre os seus líderes", e, também, apresentar ao Governo do Estado da Bahia uma proposta de isenção policial para o funcionamento dos terreiros[23].

Isto implicava em reforçar a legitimidade dos terreiros, tanto no universo religioso quanto na sociedade abrangente. O título de uma matéria publicada no jornal *A Tarde*, em 10 de setembro de 1974, é bastante sugestivo: "Moralização do candomblé". Ali aparece a informação da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro de que haveria um "programa disciplinar" para impedir o funcionamento de "casas clandestinas" e combater tanto os "exploradores da seita que a comercializam" quanto aqueles "que fazem exibições para turistas, bem como os que mesclaram com a umbanda".

A umbanda *versus* o candomblé baiano

Nos anos setenta, o crescimento da umbanda em Salvador era significativo. Apesar de não haver números oficiais, havia mais que os dois únicos terreiros detectados no final dos anos sessenta pelo Centro de

Estudos Afro-Orientais[24]. A evidência desse crescimento foi uma maior visibilidade que as casas de umbanda passaram a ter na imprensa, assim como o reconhecimento do Centro Espírita Ogum Estrela Umbanda como sociedade civil de utilidade pública pela Câmara de Vereadores de Salvador, em 30 de outubro de 1974[25]. Um outro fato foi a criação de uma entidade civil na capital baiana – a União de Umbanda da Bahia – que se tornou a razão principal de rejeição para intelectuais, lideranças religiosas e mesmo adeptos do candomblé.

As lideranças umbandistas teciam relações com as instâncias do poder em Salvador em busca de legitimidade numa sociedade marcada pela maior presença de outra religião afro-brasileira. Uma prova disso foi o anúncio, feito pelos diretores da recém-criada União de Umbanda da Bahia, de diplomas para "autoridades" que estavam "colaborando com o movimento"[26].

A iniciativa umbandista na Bahia no campo da política, deve ser compreendida como uma ressonância do que ocorria em outros estados como o Rio de Janeiro. Havia sido apresentado pelo deputado Átila Nunes (MDB), vice-presidente da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro, líder umbandista e editor do jornal religioso *Gira de Umbanda*, um projeto de lei obrigando as escolas públicas a ensinarem o espiritismo e umbandismo às crianças de famílias que professassem as duas religiões. Dizia o projeto que caso os diretores das escolas recusassem a cumprir a lei, seriam punidos da mesma forma e com as mesmas penas "com que a lei castiga os que são culpados de discriminação racial"[27].

A obrigatoriedade do ensino religioso da umbanda e do espiritismo, e as possíveis penas ao seu não cumprimento, eram, implicitamente, uma tentativa de atualização da Lei Afonso Arinos. Algo que já vinha sendo proposto por Vasconcelos Tôrres (Arena-RJ) ao apresentar no Senado projeto que incluía "os preconceitos do sexo e de crença religiosa" entre as contravenções penais mencionadas na referida lei, e também alterava o sistema de multas fixadas, vinculando-as ao salário mínimo[28].

Se havia projetos que propunham a defesa das religiões afro-brasileiras, também existiam os que tentavam proibi-las, como o do deputado federal, e também padre, Temóstecles de Oliveira (MDB-AM), apresentado em 1974, assim como reações a esses projetos. Mário Xangô, presidente da Federação dos Umbandistas da Bahia, destacava a liberdade de culto existente no país e o fato de que no Brasil havia padres espíritas e curandeiros; além disso, estranhava a iniciativa do deputado, já que vários políticos, no período eleitoral, procuravam as casas de culto, pedindo *exê* (talismã ou patuá de proteção) para que pudessem ser reeleitos[29].

A crítica das lideranças religiosas e intelectuais à umbanda pode ser interpretada como uma postura de manter o candomblé baiano como a referência do sistema religioso afro-brasileiro. E é no sentido da conservação deste capital simbólico que se afirmava a existência de uma "catequese" articulada no estado da Guanabara, com o objetivo de "extinguir um culto mantido em Salvador, há mais de três séculos, impondo seus "princípios", como ocorria em diversos estados como o Rio Grande do Sul, Minas, Pernambuco e São Paulo[30].

O dramático apelo da recém-criada Confederação do Culto Afro-Brasileiro era sintomático do quadro de tensão e disputa: os pais e mães-de-santos e todos os membros dos diversos terreiros baianos deveriam lutar para preservar o candomblé das práticas do umbandismo carioca. Observa-se, então, uma referência regional sendo articulada como mais um elemento a ser destacado nas distinções do campo religioso afro-brasileiro: "a Confederação almeja votos para que a prática do umbandismo carioca se mantenha no Rio de Janeiro e deixe a Bahia com o seu Candomblé como ele é"[31].

O que me parece interessante no episódio é a maneira como se destaca um discurso regionalista. Se a nítida separação entre candomblé baiano *versus* umbanda carioca é relevante para visualizarmos as distinções e tensões internas entre as religiões afro-brasileiras, também o é para percebermos que há, implicitamente, um jogo de identificações bus-

cando apoios fora do âmbito exclusivamente religioso. Ou seja, ao se frisarem diferenças regionais, buscava-se reiterar o fortalecimento do candomblé como um fenômeno exclusivamente baiano e, portanto, passível de ser defendido, mesmo que subliminarmente, por todos os baianos. É como se estivéssemos perante um fenômeno que reatualizava a formação de uma identidade regional.

É importante ressaltar que esse discurso encontrava ecos no âmbito da política. Um exemplo viria do pronunciamento, em seis de dezembro de 1971, de um deputado da Assembléia Legislativa do estado da Guanabara, Sebastião Menezes. Expressando o caráter histórico das práticas religiosas dos negros iorubás na Bahia, ele afirmava as "raízes que foram plantadas na Bahia disso que hoje é tradicional e de importância turística vital para a economia baiana que é a religião Candomblé"[32].

O discurso do deputado não era um caso isolado. A preservação das raízes africanas pode também ser avaliada como um projeto de ação governamental na defesa da cultura brasileira. E isso fica claro quando lembramos o modo como Gabriel Cohn (1984, p. 92) chama atenção para os dois pólos, conservação e desenvolvimento, que marcam a política nacional de cultura nos anos setenta. Se havia o objetivo de preservar a identidade e a originalidade da cultura, também nota-se um viés instrumental, na medida em que a cultura era um "meio indispensável para fortalecer e consolidar a nacionalidade" (*Idem*). E é pensando na articulação entre a cultura brasileira e a consolidação de nossa nacionalidade que se sobrepõem discursos sobre o patrimônio cultural e se instrumentalizam as práticas voltadas às religiões afro-brasileiras.

O axé no Palácio

Apesar da liberdade de culto ter sido incluída desde a Constituição Federal de 1946, é muito recente a adoção de medidas por parte do Estado no sentido de eliminar os mecanismos legais de repressão sobre as religiões afro-brasileiras. Até janeiro de 1976, as religiões afro-brasileiras

estavam na Bahia submetidas à fiscalização da polícia, através da Delegacia de Jogos e Costumes, do mesmo modo que cinemas, cabarés, casas de diversão eram obrigados a pagar taxas e obter licença de funcionamento, sendo seus rituais considerados atos folclóricos.

No mesmo ano da promulgação dessa carta constitucional foi criada a Febacab – Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, através de um decreto estadual que a reconhecia como de utilidade pública. Mas, somente no governo de Juracy Magalhães, em março de 1960, ela foi regulamentada[33]. Com o golpe militar de 1964, a ação policial mantinha-se, como lembra Esmeraldo E. de Santana, presidente da Febacab:

> [...] no governo do falecido Luís Viana Filho, tornou a voltar a perseguição à Federação, foi com ele (infelizmente ele já morreu, eu não quero xingar, pois Deus levou ele) que voltou a ação da polícia [...] Esse Luís Viana voltou com a perseguição, sem justificar, era ordem dele, acabou, e pronto, ele não deu justificativa de por que não ser possível tocar atabaque. Voltávamos de novo à mesma perseguição. Era pela cara – se ele chegasse na Delegacia de Jogos e Costumes, o que o representante visse, e até um moço, por nome Nelson (é que a gente ficou sob a jurisdição deste) [...] a gente ia tirar licença, se ele queria dava, se não queria, proibia o uso do atabaque, a maior parte não tocava. Até que ficou prometido pelo filho de Juracy – como é o nome dele? Não é o que morreu é o que tá vivo [...] Jutahy Magalhães – que ia ser nomeado interventor e derrubaria o decreto. Então [...] em vez de ser nomeado interventor Jutahy Magalhães, quem foi nomeado foi Roberto Filgueira Santos[34].

Mesmo que não existisse uma legislação específica que protegesse os candomblés da ação policial, havia uma relação dos terreiros com o poder público que não pode ser desprezada. Basta observar alguns fatos para termos idéia da dimensão da aproximação de representantes oficiais com o povo-de-santo e, singularmente, da mediação dessa relação pelos intelectuais.

Destacarei dois períodos, o do governo Antônio Carlos Magalhães e o do governo Roberto Santos, através de acontecimentos bastante marcantes: o cinqüentenário da liderança de Mãe Menininha no terreiro

do Gantois, a ida do povo-de-santo ao Palácio de Ondina, residência oficial do governador do estado da Bahia, e as repercussões do ato de liberação dos terreiros da ação policial.

Com destaque na imprensa, os cinqüenta anos de liderança de Mãe Menininha foram festejados, em 26 de fevereiro de 1972, com a participação de representantes de diversos terreiros, de intelectuais (Jorge Amado, Pierre Verger e Carybé organizaram a festa) e de autoridades oficiais: o governador Antônio Carlos Magalhães, o senador Heitor Dias, o prefeito de Salvador, Clériston Andrade, o ex-governador Luiz Viana Filho, o Diretor-Geral da Polícia Federal na Bahia, o Cônsul dos Estados Unidos, Alex Watson. Em seu discurso, o governador destaca que "a Bahia inteira, todas as suas classes sociais, as autoridades, rendem homenagens a esta grande senhora, Menininha do Gantois"[35]. Enfim, como afirma Jorge Amado, vinte e dois anos depois, uma festa "única , sem igual no mundo" que contou com a participação tanto da "gente do povo" quanto dos "ricos" e dos "importantes"[36].

Embora o cinqüentenário possa ser lido como o reconhecimento oficial da legitimidade do candomblé – afinal tivemos uma representação estatal no espaço religioso – seria a absorção de signos dos terreiros o fato a ser destacado na tessitura oficial. A lembrança que o governador Antônio Carlos Magalhães recebeu, em maio de 1971, de Estácio de Lima, me parece exemplar. Foram signos de proteção do reino mitológico de Oxogbó, em que se destacavam um colar de pedras africanas e uma máscara do "Rei de Oxogbô". No envelope que continha o colar, havia a observação de que deveria ser usado "uma vez no mês e que não pode ser colocado nas sextas-feiras pois poderá ser de mal agouro"[37]. Por mais que esse fato tenha sido de natureza pessoal, ele se inscreve no campo da inserção de elementos de origem africana no universo oficial. Pode parecer que estamos perante uma simples lembrança que traduz as relações do povo-de-santo com representantes das elites baianas. Pelo contrário, ela é mais um elemento que compõe a absorção pelo poder público de signos do universo afro-religioso.

Se o cinqüentenário de mãe Menininha do Gantois e o presente de Estácio de Lima são exemplos de uma absorção do universo religioso afro-brasileiro pelo Estado, há um outro fato que considero paradigmático dessa relação que se constitui entre o poder público e o candomblé. Em março de 1975, dezenas de filhas e mães-de-santo foram ao Palácio de Ondina agradecer ao governador do estado, Antônio Carlos Magalhães, pelo apoio à preservação das religiões de origem africana na Bahia. Contando com a presença do prefeito da cidade, Clériston Andrade, e de Dorival Caymmi, o ato foi sublinhado na imprensa pela "ternura e pelo pitoresco da reunião". De imediato, o fato adquire uma exuberância pela presença do povo-de-santo nos jardins da residência do governador do estado. As ialorixás e yaôs, com a indumentária própria do seu universo sagrado e seus belos colares, ocupavam, de modo notável, o Palácio de Ondina, símbolo maior do poder estatal. Se a beleza plástica da cena é patente, outros significados podem ser nela percebidos. Não conheço referência mais significativa que tenha se expressado tanto em termos numéricos – oitenta mulheres – quanto na explícita inserção do povo-de-santo em um dos maiores espaços de simbologia política no país. As interfaces do candomblé com o poder público adquiriam, por conseguinte, outros contornos. De religião secularmente perseguida pelo Estado, passava a ter relações positivamente publicizadas pelo poder público. Não é por acaso que a imprensa destacou na primeira página, "Yaôs e axetãs nos jardins de Ondina", e publicou uma matéria intitulada "A gratidão das Yaôs ao Governo", que transcrevo abaixo:

> 'Nunca fomos tão protegidas e ajudadas; é com muitas saudades que abraçamos o Governador e o Prefeito, pelo que fizeram por nós' – com estas palavras, proferidas por Mariazinha, filha de santo de Olga de Alaketo, oitenta 'baianas'– axetãs e yaôs – manifestaram, ontem, aos Srs. Antônio Carlos Magalhães e Clériston Andrade, no almoço que o Chefe do Executivo do Estado e Senhora lhes ofereceram, seu apreço e gratidão pelo programa que desenvolveram no sentido da preservação do feitichismo negro na Bahia. Com suas saias e blusas brancas, deram, no passeio que fizeram, ao lado

> daquelas autoridades e do cantor Dorival Caymmi, uma plasticidade rara aos jardins do Palácio de Ondina. Ao lhes dizer 'axé', deixaram, em mãos do Governador e do Prefeito, oferendas saídas dos segredos do seu culto[38].

A ida das filhas e mães-de-santo ao Palácio de Ondina pode ser visualizada como uma continuidade simbólica do que ocorrera no cinqüentenário de Mãe Menininha. Enquanto no terreiro do Gantois as autoridades se encontravam em ambientes sagrados e descerravam uma placa de bronze homenageando, através de discursos, a famosa mãe-de-santo, no palácio de Ondina eram as filhas e mães-de-santo que percorriam os espaços externos e internos do Palácio e ofertavam ao governador signos evocativos do universo religioso, que o jornal traduziu por "oferendas saídas dos segredos do seu culto".

Embora exista no ato uma reciprocidade, ela se encontra além dos atos da oferta de signos dos candomblés ao governador do estado e do descerrar a placa de bronze no terreiro do Gantois. Penso que transparece uma dupla face nesse acontecimento. Na leitura do povo-de-santo, percebe-se uma absorção do discurso político oficial em seu ambiente sagrado, o terreiro do Gantois; no Palácio de Ondina, há uma outra direção, o discurso é o das filhas e mães-de-santo. Pela ótica oficial, é a reiteração da importância cultural de origem africana no estado da Bahia, manifestado no abrir os jardins do Palácio para a ocupação de representantes dos candomblés baianos. Os jardins, desse modo, são vistos menos como uma área de ornamentação que um espaço fértil para o cultivo de culturas diversas, aí inclusa a de origem africana.

Mas, qual era o programa de desenvolvimento que a imprensa sublinhava como de "preservação do feitichismo negro na Bahia"? Voltemos alguns anos antes da introdução do povo-de-santo nos jardins de Ondina, para compreendermos de que modo se processava a incorporação do candomblé como "assunto de estado". Um indicativo dessa política pode ser observado através de uma publicação de um órgão estatal, a Bahiatursa, intitulada *Viver Bahia,* e criada no governo Antônio Carlos Magalhães.

Vendida em bancas de revistas, agências de turismo e hotéis, a revista era um informativo sobre as festas religiosas e profanas, eventos e serviços encontrados em Salvador.

Mesmo que o contexto da produção da *Viver Bahia* tenha sido o da exaltação de uma baianidade, decantada em imagens, matérias e em versos anônimos – "Viver/sem pressa, com força/serena, a possibilidade de uma revelação/o tempo acumulado com doçura e altivez/sem cerimônia/demônio aqui são as águas claras, cores/negra Bahia/sensual, esse cheiro/esse jeito/esse risco/claridade/você chegando, saiba/o encanto aqui é quase fatal/conte conosco" – havia um direcionamento para temas relacionados ao universo religioso de origem africana.

O primeiro número, publicado em novembro de 1973, é uma tradução literal da incorporação simbólica dessa religiosidade. A capa reproduzia uma foto de Mário Cravo Neto, em que algumas filhas-de-santo saudavam os orixás. Mesmo que nas primeiras páginas da revista não haja nenhuma menção a essa simbologia, as indicações sobre o candomblé, e os seus signos, perpassam outras páginas. Se um anúncio do Banco de Desenvolvimento do Estado da Bahia sobre financiamentos e prioridades do governo estadual, intitulado "Presença na indústria sem chaminés" e ilustrado com uma foto de uma filha-de-santo, evoca o mundo do candomblé, algumas informações mais diretas são encontradas em outras seções. Em "Eventos Religiosos", recomenda-se que no Dia de Finados, associado ao dia do orixá Omolu, deve-se "fazer visita aos cemitérios com flores e velas e preces". Na seção "Passeios cidades do interior", as informações sobre a cidade de Cachoeira referem-na como a cidade de maior influência jêje na Bahia e onde as comidas originárias de rituais do candomblé são aquelas encontradas em Salvador, com a diferença de que a capital baiana tem uma maior influência nagô. Um outro espaço, "Sessão Dique do Tororó", destaca os barcos, "religiosamente enfeitados", que circulam pelas águas do Dique, indicando os seus nomes: Pai Oxalá e Mãe Janaína, Deus e as Águas, Oxumaré, Oxum é nossa mãe.

Se, inicialmente, na revista *Viver Bahia* os signos do candomblé eram evocativos, em outras edições havia indícios de uma regulação estatal de práticas religiosas, ainda naquele momento, sob a prescrição policial. Enquanto no primeiro número as referências às festas dos orixás eram englobadas no calendário das festas populares – " a festa de Iansã [...] a primeira, religiosa, popular do verão baiano. É a festa de Iansã, o orixá dos ventos e das tempestades, que come acarajé e usa contas vermelhas [...] O clima da festa é quente e vermelho" –, nos anos seguintes, em 1974 e 1975, o candomblé passa a ser colocado no mesmo patamar que outras religiões.

A seção "Templos" é o lugar encontrado para tornar mais explícita a caracterização religiosa do candomblé. O campo religioso de Salvador não poderia ser melhor visualizado. Além das indicações de igrejas católica, adventista, pentecostal, luterana, metodista, israelita, anglicana, Testemunha de Jeová e batista, os terreiros eram referidos com nome e endereço. Como não poderia deixar de ser, havia uma predominância daqueles mais legitimados na sociedade baiana (os de tradição nagô – Gantois, Axé Opô Afonjá, Casa Branca, Alaketo –, e um de tradição Angola – o Bate Folha)[39].

Embora essa referência oficial ao candomblé como religião seja surpreendente, havia, em anos anteriores, essa qualificação em publicações do eixo Rio de Janeiro-São Paulo como na revista *Veja* e o *Guia Quatro Rodas Salvador (Plantas, Hotéis/Turismo/Restaurantes).*

A revista *Veja*, em edição de 06 de outubro de 1971, teve como título da capa "O Brasil baiano". O texto de nove páginas, "A redescoberta do Brasil", com dezessete fotos do cotidiano soteropolitano ("imagens do encantamento") e de personalidades (a capa foi ilustrada com uma foto da neta da mãe-de-santo Senhora do Terreiro Axé Opô Afonjá), procurava explicar o fascínio que a Bahia exercia, principalmente levando em conta o significativo crescimento turístico em Salvador (17,4% ao ano):

> A cada dia que passa, na imaginação ou na certeza de um crescente número de brasileiros e estrangeiros, cria-se e consolida-se a

> imagem de que a Bahia, terra talvez remissa e um pouco desleixada, mas seguramente nada melancólica, é um lugar maravilhosamente encantado, onde céu, mar, coqueiros, sobrados, temperos e temperamentos combinaram-se com a finalidade de conduzir as pessoas ao estado de espírito usualmente conhecido por felicidade[40].

As razões do fascínio, das imagens paradisíacas do estado, foram atribuídas às características pessoais da gente da Bahia – "ao temperamento"; ou seja, mesmo que houvesse vistosas igrejas, organizados museus e uma arquitetura "viva e colorida", as origens estariam ligadas diretamente "ao grande estuário da cultura popular, onde nascem e se desenvolvem as chamadas tradições baianas"[41]. Seguindo essa argumentação, desvenda-se o mistério da magia baiana:

> E parece ser exatamente nessas tradições, no fim das contas, que o brasileiro acaba reconhecendo as suas origens e redescobrindo a sua fisionomia nacional. A cuidadosa preservação dos mistérios da religião africana, com seus orixás, crenças, adivinhações, é a grande responsável pela magia que envolve Salvador. Esses cultos, o candomblé e suas misturas, fazem a base da cultura baiana [...] E, talvez o mais importante, de sua filosofia calcada na tranqüilidade e no bom humor[42].

Inserindo a busca pelo misticismo na Bahia num contexto global, a revista apontava um paralelo entre americanos, europeus e brasileiros. Enquanto aqueles procuravam "avidamente a Índia, chamados pela concepção oriental do mundo", os brasileiros estavam desejosos de conhecer a religião de origem africana, a qual "oferece um universo primitivo e fantástico". Nesse quadro de referência é que a publicação interpreta a Bahia, tendo como ponto nodal o candomblé. Seguindo essa imagem, poderíamos desatar o nó interpretativo da Bahia tendo como referência básica o que se passava nos terreiros. A mensagem, um explícito convite aos leitores, é clara e objetiva – os brasileiros, ao reconhecerem as suas origens, estariam redescobrindo a sua "fisionomia" nacional. A tradição, como formadora de uma nacionalidade, não poderia ser melhor exemplificada.

Mesmo destacando a tradição como algo inerente ao candomblé baiano, a reportagem a inseria no contexto de uma modernidade que se manifestava no candomblé. E é nessa dupla face – tradição *versus* modernidade – que a revista *Veja* indica preocupações e leituras distintas que perpassavam a sociedade brasileira naquele momento:

> Ao mesmo tempo que algumas pessoas ligadas ao candomblé, geralmente incentivadas por intelectuais não criados dentro da seita, procuram uma aproximação maior com as origens africanas do culto, há até pais e mães-de-santo que se prestam a práticas pouco ortodoxas para agradar a turistas, jornalistas, cineastas ou visitantes ilustres. Outros são criticados por esquecerem certas reservas naturais do sacerdócio, como uma famosa mãe-de-santo, muito criticada por ter comparecido a uma reunião social vestindo máxi-saia azul e vermelha (cores de Exu, que teoricamente ela jamais deveria usar), escandalosamente aberta nos lados, até a parte superior das coxas[43].

A modernidade envolvia aspectos internos e externos ao ambiente religioso. As preocupações iam do "agradar a turistas, jornalistas, cineastas ou visitantes ilustres" à inclusão de práticas "pouco ortodoxas", passando pela adesão das lideranças religiosas ao modismo da indumentária dos anos sessenta – o uso da maxissaia numa cor contrária às normas do candomblé.

Um destaque: a transformação no candomblé baiano alcançava três gerações. O exemplo é o da ialorixá Senhora do Axé Opô Afonjá ("uma líder incontestada, severa, ortodoxa, mas de grande habilidade política"), seu filho único Deoscóredes M. dos Santos, Mestre Didi, "iniciado na seita dos eguns (culto aos ancestrais, também ligada ao culto dos orixás) aos oito anos", artista plástico e autor de trabalhos publicados sob o patrocínio da UNESCO, e as suas netas não iniciadas no candomblé. A intenção manifesta era mostrar que havia uma "mudança de rumo" no candomblé através dessas três gerações: "a avó grã-sacerdotisa, o pai estudioso e a filha confusa – há três atitudes diferentes em relação ao candomblé, origem do misticismo baiano. É a presença de uma transformação"[44]. Por

certo que essa leitura implica na visualização do mundo dos terreiros através de uma inclusiva dupla hereditariedade, a genética e a simbólica.

Se observamos o *Guia Quatro Rodas Salvador (Plantas, Hotéis/Turismo/Restaurantes),* publicado em português e inglês pela Editora Abril, em 1973, e vendido nas bancas de jornais do país, iremos encontrar nove páginas dedicadas aos candomblés, com informações sobre os significados do terreiro, orixás, hierarquia, jogo de búzios, cerimônias, lista dos candomblés "mais conhecidos" (16 terreiros) e mapas de sua localização[45].

Na introdução do *Guia,* é nítida a construção textual, que ultrapassa a sua edição. São textos que antecipam o que a revista *Viver Bahia* procurará definir, nos anos posteriores, e que refletem, no âmbito da política voltada ao turismo, o diálogo que o poder público mantinha com outros setores da sociedade brasileira.

> Candomblés
> Em Salvador, você vai encontrar dezenas de lugares onde se pratica uma religião de origem africana conhecida como candomblé. Uma série de personagens entrega-se a um surpreendente ritual mágico no qual se misturam harmoniosamente movimentos, cores e sons. Qualquer pessoa pode assistir a uma cerimônia de candomblé, mas convém lembrar que ele deve ser encarado com a mesma seriedade e respeito que outras religiões. Em muitos desses lugares – os considerados sérios – o espectador não deve se comportar como se estivesse diante de algo apenas exótico ou turístico. Em alguns não se permitem fotos.

Algo de extrema significação aparece nesse texto, e que ficará mais evidente se o compararmos com textos oficiais, através da revista *Viver Bahia.* A qualificação do candomblé *pari-passu* com as outras religiões é sintomático em ambos os textos, assim como as preocupações em relação ao turismo e ao candomblé. O *Guia Quatro Rodas* qualifica o candomblé como religião e chama a atenção para a necessidade de se evitar a tentação do exotismo. Há uma distinção implícita entre os candomblés ditos "sérios", leia-se os de "tradição africana", e aqueles outros onde existiria uma subversão simbólica dessa tradição.

Essa classificação não é de todo exclusiva do *Guia,* pois, como vários estudos já demonstraram, a lógica que perpassa o mundo intra-religioso afro-brasileiro é também o da distinção entre os terreiros considerados "puros" e aqueles onde a permissividade estaria a imperar[46].

Em todas essas análises, e aqui eu me incluo, a permissividade desses terreiros aparece concentrada na absorção de elementos exógenos ao seu universo, ou seja, a rituais e entidades que não os orixás, como os caboclos e pomba-giras. No entanto, ao longo da segunda metade desse século, a distinção de "seriedade", ou a sua falta, entre os terreiros de candomblé na Bahia, passou a incorporar um outro signo. Na elevação do candomblé ao nível de religião "quase-oficial", expressão da atriz Lúcia Veríssimo, ao realizar entrevistas para um programa de canal fechado (*GNT*), em abril de 1999, um outro elemento diacrítico passou a ser a *imagem* dos rituais ou das festas reproduzida através do uso da fotografia ou da filmagem. Desde que comecei a desfrutar das prazerosas conversas com o povo-de-santo da Bahia, seja no espaço religioso, ou fora dele, tenho percebido que a presença dessas imagens serve como um sinal pelos adeptos utilizado constantemente tanto para combater o possível "uso" que os turistas ou órgãos de imprensa faziam dos seus terreiros, quanto para estabelecer uma valoração do que é o terreiro do *outro*, pois todos os adeptos deslocam a utilização de filmes e fotografias para outros terreiros que não os seus, acusando-os de não serem sérios[47]. A advertência do periódico oficial, portanto, inscreve-se no já elaborado discurso do povo-de-santo, constituindo-se, portanto, numa incorporação estatal.

Os sentidos do discurso sobre a seriedade da religião e a sua incondicional relação com o turismo, observados no *Guia Quatro Rodas*, também aparecem na revista *Viver Bahia.* O que os distingue é uma maior ênfase da revista do governo baiano nas regras implícitas aos comportamentos das pessoas nos terreiros, através de recomendações aos leitores. Na edição de outubro de 1975, n. 25, aparece uma matéria sobre o mês dedicado a Oxalá, "pai de todos os orixás", e se pede aos leitores que

sigam "os conselhos" da revista, pois "senão os orixás podem ficar zangados". Quais conselhos evitariam a zanga dos deuses africanos? As indicações vão de como se sentar nos espaços religiosos, o não uso de máquinas fotográficas e de filmar, até a indicação de um autocontrole, pois a dança era reafirmada como algo exclusivo de quem estava inserido na estrutura religiosa. Nas advertências aos leitores, está implícito que existe uma correta etiqueta para evitar a ira dos deuses africanos, algo que se insere no próprio discurso do povo-de-santo, que sempre reitera o surgimento de problemas em relação às fotografias, à edição de filmes ou gravações de fitas quando estas são realizadas sem a permissão das entidades religiosas e autorização do pai ou mãe-de-santo.

Além de chamar a atenção para as normas nos terreiros, destacam-se na revista críticas às agências de turismo que fomentariam a visão do candomblé como algo folclórico, através da cobrança de taxas aos turistas nas visitas aos candomblés:

> Algumas agências de turismo costumam cobrar dinheiro do turista para levá-lo às casas de candomblé. É bom que se diga que os terreiros não têm nenhuma participação nesse dinheiro e nem isso dá direito ao visitante de fazer exigência no candomblé. Ali, repetimos, não está sendo realizado um espetáculo folclórico, mas uma função religiosa[48].

Essa afirmação é deveras interessante para se pensar a lógica pela qual a perspectiva estatal se estabelece. As poucas análises sobre a nova relação que se estabelece entre os candomblés e o poder público baiano têm centrado a argumentação na existência, a partir dos anos sessenta, de uma manipulação do poder público sobre os candomblés. O nexo principal seria que os candomblés haviam se curvado perante a ação estatal, principalmente do seu órgão de turismo, a Bahiatursa, através de uma espetacularização voltada ao turismo, envolvendo financiamento de candomblés, organização de ritos fictícios para adaptação do calendário litúrgico ao turístico, principalmente no verão, violação do espaço sagrado com o uso de fotografias e filmes[49].

Não se trata de uma questão que pode ser reduzida às perspectivas de um lucro burguês que, amparado na indústria do turismo, proporcionaria aumento das divisas do estado. Por certo que logo à primeira vista transparece nas atitudes oficiais uma imbricação entre o desenvolvimento turístico do estado e a cultura. Entretanto, a própria citação da revista *Viver Bahia* indica que a postura estatal não é tão simples, visto que a argumentação principal era de retirar dos candomblés qualquer interferência, seja de ordem monetária ou de qualificação folclórica. Por outro lado, essas afirmações e críticas estatais não podem ser reduzidas a uma mera proteção oficial, onde estaria subjacente o já secular paternalismo brasileiro. Além do que, se fôssemos incorporar essa postura estatal, haveria um encontro, deveras irônico, entre os seus implementadores e os que vociferavam contra a introdução de novas ações estatais envolvendo o ambiente afro-religioso.

Refiro-me ao fato de que há nos dois discursos, o de órgãos oficiais e o dos seus críticos, uma defesa veemente da manutenção da tradição como algo intrínseco à existência dos candomblés, ou melhor, os terreiros são vistos como uma espécie de matriz simbólica congelada. Essas leituras poderiam também ser aproximadas pelo fato de que a profanação da tradição resultava de uma ação externa, a entrada em cena do que haveria de mais ameaçador: o poder do dinheiro. Na visão dos críticos, este corrompia até o calendário ritual; na leitura oficial, a cobrança de taxas pelas agências de turismo não implicava nenhuma participação dos terreiros, pois se tratava de uma religião e não de um espetáculo folclórico.

Mesmo observando a implicação política, o econômico transparece como um redutor, já que seria a relação econômica que precederia e fundamentaria as ações oficiais envolvendo o candomblé. No entanto, antes de ser econômica, ela é fundamentalmente política, são mais os dividendos políticos que econômicos o que está em jogo. A tradição, nesse sentido, relaciona-se ao discurso do poder, na medida em que as instâncias oficiais, ao defenderem a pureza dos candomblés, simbolicamente, criam

um lugar de reconhecimento daqueles que, aos seus olhos, também são imbuídos de poder. Nesse sentido, eu diria que em nível oficial se estabeleceu um lugar para aqueles que detêm um poder cultural. E esse fato pode ser notado no deslocamento oficial ao terreiro do Gantois, como mostrado anteriormente no cinqüentenário de liderança de Mãe Menininha de Gantois, e na ida das dezenas de filhas e mães-de-santo ao Palácio de Ondina. Em toda a simbologia envolvida na oferta e descerrar da placa e, posteriormente, na entrega de signos do candomblé ao governador, estavam presentes as categorias do dar, receber e retribuir que tanto marcam as relações de troca entre os grupos sociais. Relações essas que, se no plano social não espelham eqüivalência, muito têm a dizer no nível simbólico. É, portanto, pela interpretação constante do candomblé no âmbito da simbologia política que podemos ver os discursos e ações oficiais sendo direcionados pela defesa do candomblé como uma religião tradicional.

O poder público, portanto, se manifesta como uma instância capaz de promover e também regular a religião em nível de legitimação social, através do que foi elevado como uma das nossas representações nacionais: a cultura de origem africana. Ela é capaz de proporcionar a visão de que as instâncias públicas, paulatinamente, autonomizam o campo cultural, tornando-o não mais um espaço de poder simplesmente subordinado, mas lhe conferindo um estatuto de independência. Ou seja, ao invés de isentar-se perante acusações de que fomenta o desvirtuamento dos candomblés, o poder público elabora um discurso que, subjetivamente, procura mediar a ação das agências de turismo e a proteção aos terreiros. E, como não poderia deixar de ser, esse discurso haveria de ser apreendido. É o que se observa em uma carta de uma leitora, moradora na cidade de Niterói, que escreve à revista *Viver Bahia*, solicitando uma interferência oficial para encontrar Mãe Menininha do Gantois. Inicialmente, a leitora, em tom de questionamento, pergunta: se Menininha é uma das mais importantes figuras da Bahia, "testemunho vivo de tradições e cultura

baiana, por que tanta dificuldade para vê-la e conhecê-la em sua casa? Será que vocês não poderiam criar algo parecido com um convênio para facilitar as visitas?”[50]. Nada mais exemplar que a reação da missivista, misto de ironia e proposição, desvelando a ressonância do discurso estatal através de uma publicação como a *Viver Bahia*.

A liberação dos terreiros: de comemorações e controvérsias

Embora as ações do governador Antônio Carlos Magalhães se circunscrevam no reconhecimento do candomblé como uma religião, muitos terreiros mantinham-se subordinados a uma autorização legal da Delegacia de Jogos e Costumes. O rompimento com essa dependência, pois havia o pagamento de taxa para obtenção de licença, só viria no governo de Roberto Santos, através do Decreto n. 25.095 de 15 de janeiro de 1976.

O ato do governador Roberto Santos representa um corolário de ações estatais vindas desde os anos anteriores. Pela mudança de mentalidade sobre o candomblé nos anos sessenta, observada através da imprensa soteropolitana e de práticas oficiais de governos, já era previsível que a desregulamentação viesse a acontecer, principalmente considerando a decisiva participação nesse processo, de lideranças dos terreiros tradicionais, de intelectuais e de artistas ligados a esses mesmos terreiros. Os intelectuais, os artistas, dentre eles Jorge Amado, ratificavam em público as reivindicações dos terreiros; portanto, podem ser considerados os mediadores de todo esse processo.

A relação de lideranças dos terreiros com o mundo da política baiana teve a sua notória visibilidade pelo grande contingente de filhas e mães-de-santo nos jardins do Palácio, o governo Antônio Carlos Magalhães, reiterada nos governos seguintes:

> Em setembro de 1973, no terreiro Casa Branca, na Avenida Vasco da Gama, vários dirigentes e autoridades do culto reuniram-se para

> fundar uma Confederação de Candomblé. Foi quando surgiu a idéia de trazer a Federação, que estava inativa, para novas lutas que começaram com a libertação do candomblé do jugo da polícia que registrava, ordenava, retirava 'assentamentos', fechava 'casas' e ainda prendia 'zeladores'. O Governador Roberto Santos, eleito e ainda sem tomar posse[...] Antônio Monteiro e Luiz Sérgio Barbosa foram a ele, no local em que atendia, no Canela, para lhe pedir que olhasse pelos religiosos do candomblé, libertando os mesmos da polícia. Ouvimos resposta afirmativa. Em 15 de março de 1975 tomou posse o governador Roberto Santos que, precisamente ao completar 10 meses de mandato, em 15 de janeiro de 1976, em plena festa da Lavagem do Bonfim, assinava o Decreto 25.095, desvinculando o candomblé da Polícia. Com sua reformulação em 1973, veio a nova atividade da Federação, que vem coordenando as casas-de-culto e as baianas vendedoras de acarajé e comidas típicas[51].

Um exemplo foi a ida de filhas-de-santo do terreiro do Gantois ao Palácio Rio Branco, em setembro de 1975, quando do aniversário do governador Roberto Santos. Elas representavam o terreiro do Gantois e levaram ao governador um colar ofertado por mãe Menininha. Se há, na foto publicada, um notável destaque, o conteúdo da nota traduz seu significado como mais uma homenagem da sociedade baiana ao governador, pois ali também havia felicitações de seus auxiliares diretos (presentearam-no com uma bandeja de prata) e da Igreja Católica (celebração de uma missa)[52].

Ressalto mais dois aspectos. Primeiro, as homenagens do terreiro do Gantois não mais tinham o caráter de algo extraordinário, revelavam uma incorporação da legitimidade que o candomblé possuía na sociedade brasileira. Segundo, a foto das duas filhas-de-santo, bem maior que o corpo do texto. É essa dupla combinação que traduz tanto a inserção e incorporação de terreiros de candomblés no mundo oficial quanto a imagem-força que a imprensa também projetava.

Transparece, nesses atos e notícias, de que forma o candomblé era percebido em ambientes a ele anteriormente nada permeáveis. Por tudo isso, a liberação era uma questão de curto tempo.

É fato que a liberação expressou tanto o desejo do povo-de-santo e de intelectuais quanto a reiteração estatal de que o candomblé é uma religião[53]; entretanto, o ato governamental manifesta a explicitação das relações de poder no campo religioso afro-brasileiro. Se, até então, o candomblé tinha seu controle estabelecido em termos legais, através da ação policial, que instância a partir de então viria a substituir a Delegacia de Jogos e Costumes?

Poder-se-ia pensar que a liberdade reconhecida aos terreiros implicasse na ausência de uma regulação exterior e que, portanto, a retirada de cena de uma entidade estatal resultasse numa completa autonomia dos terreiros para a realização de suas práticas. O que se observa é que a Febacab – entidade reconhecida desde o início dos anos sessenta como de utilidade pública, e cujos objetivos eram a manutenção, orientação e divulgação das religiões afro-baianas – tornou-se a entidade capaz de dar conta de uma regulação intrínseca ao campo afro-religioso, objetivando anular qualquer interferência estatal.

> Uma comissão oficial, composta pelo presidente da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro e mais sete fiscais, iniciou ontem a visita às casas de candomblé que funcionam em condições ilegais. A comissão efetuou as visitas durante todo o dia de ontem, no objetivo de apurar as irregularidades cometidas pelos terreiros[54].

A ação de dirigentes da Febacab implicou em visualizar o órgão como capaz de substituir o papel até então exercido por um órgão estatal. Era a legitimidade religiosa substituindo a ação repressiva, mas estabelecendo novas relações com o poder público.

> Informou em seguida o presidente da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro [Antônio Monteiro] que as "casas de culto" irão funcionar livremente porém sob a orientação da Federação, que inclusive pensa em fazer um convênio com a Fundação Cultural do estado da Bahia, visando um controle direto do funcionamento das casas, bem como dar a esses cultos um caráter de expressão de cultura[55].

A legitimidade reivindicada pela Febacab encontrava ressonância em espaços do poder institucionalizado, assim como na imprensa. Não é à toa que palavras como legalidade e penalidade foram incorporadas ao discurso da Febacab e realçadas pela imprensa.

> Os terreiros de candomblé que não estiverem filiados nem cadastrados na Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro até o próximo dia 30, poderão deixar de funcionar, ou serão entregues à fiscalização da polícia, caracterizados como casa de diversões noturnas. Esta informação é do Departamento de Divulgação da Federação, que chama a atenção dos responsáveis pelos terreiros de que o prazo para filiação termina neste final de mês sem prorrogação. Os que não legalizarem suas situações poderão sofrer várias penalidades, que vão desde a interdição temporária do terreiro, até o fechamento da 'casa'[56].

O destaque para o novo discurso de controle religioso demonstra que estamos perante uma entidade que exercita a legitimação e que, por conseguinte, procura ser capaz de regular um campo completamente autonômo, posto que cada terreiro funciona de modo atomizado. Indo ao limite, como bem observou Jaime Sodré, ogã do Terreiro do Bogum há 28 anos: "cada terreiro tem sua própria relação com o estado"[57]. É, portanto, devido a essa atomização do campo religioso afro-baiano que a legitimidade da Febacab foi, e ainda hoje é, inúmeras vezes questionada. No discurso de vários pais e mães-de-santo, e de modo mais enfático nos terreiros mais legitimados, através de intelectuais e escritores, não se reconhece o papel que a Febacab se atribuía. Observe-se, por exemplo, o depoimento de Jorge Amado. O seu discurso não era algo isolado, encontra-se no mesmo grau de aversão que os líderes religiosos tinham pelo papel regulador reivindicado da Febacab.

> Agora sim, liquidada a obrigação abusiva, pode-se falar em liberdade de cultos. Não creio que tal solicitação deva passar para nenhum outro setor, público ou privado. A liberdade religiosa é garantida pela Constituição [...] Cada casa de santo tem seu calendário, seu ritual, sua condição religiosa; independem uns dos outros. Assim tem cres-

> cido a árvore, hoje de tantos galhos, dos cultos ditos afro-brasileiros. Qualquer tentativa de uniformizá-los, colocar regras em seus rituais, ditar-lhes leis, pondo-os sob a influência de qualquer tipo de autoridade, mesmo aparentemente religiosa, será criar empecilhos ao livre desenvolvimento de tais cultos na riqueza de sua diversidade. Em geral, tais organismos que tentam federalizar, desejam somente controlar as casas de santo de origens tão diversas – kêtus, gêges, angolas, congos, de caboclo etc., – quase sempre buscando obter sobre elas domínio político para eleger vereadores, adular figurões, utilizando para fins pouco sérios a massa popular que apenas deseja cultuar seus orixás e seus caboclos[58].

A tensão entre representantes dos terreiros e ações de dirigentes da Febacab era algo cada vez mais publicizado. Além da filiação e cadastro, visando uma maior fiscalização das práticas rituais, a presença de menores nas festas ou mesmo em processo de iniciação constituiu-se em polêmica. Esse fato é exemplar no que se refere ao papel que a Febacab procurava exercer, principalmente observando que a requerida proibição de menores era defendida como uma ação conjunta entre a Federação e o Juizado de Menores. Algumas implicações podem ser daí extraídas.

A publicidade de qualquer fato ligado aos candomblés tornou-se constante na imprensa baiana. As festas aos orixás passaram a ser anunciadas; nessa publicidade, nota-se uma implícita reivindicação por uma fiscalização legal nos terreiros. Por outro lado, havia a publicidade requerida pela própria Febacab. Ou seja, havia uma estratégia de consolidação de um poder simbólico que pode ser observada através de uma "ordem":

> **Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro** DE ORDEM DO **Juiz Titular de Menores da Capital** é expressamente PROIBIDO A ENTRADA DE MENORES, mesmo acompanhados, nos RITUAIS E BARRACÃO. Fiscalização a cargo da Federação[59].

Além disso, havia o fato singular da interrelação entre dois poderes constituídos: o simbólico, representado pela Febacab, e o do direito, através do Juizado de Menores. Curiosamente, o "comum acordo" entre as duas representações foi posteriormente negado, provavelmente pelas reações

dos tradicionais terreiros de candomblé. A nota da Federação determina que a iniciação de menores nos candomblés é "permitida quando 'devidamente comprovada a necessidade' ou 'por motivo de saúde que implique em risco imediato do menor'"[60]. O Juiz de Menores, Agnaldo Bahia Monteiro, dois meses depois, negava na imprensa que houvesse autorizado a Febacab a proibir a presença de menores nos rituais. E afirmava que "o Juizado apenas solicitou a fiscalização da Febacab para evitar maus tratos e imposição de sacrifícios a menores – conforme denúncias – a participação de crianças estranhas ao culto, desvirtuando o sentido religioso das cerimônias"[61]. A postura do Juiz em deslocar para a Febacab a responsabilidade da proibição provocou tanto o apoio da imprensa, que considerava intransigente a ação da Federação, quanto a reação de terreiros como o Axé Opô Afonjá, que através do artista plástico Carybé comunicava o desligamento da entidade. O argumento do terreiro direcionava-se em dois planos, o jurídico – a medida era considerada inconstitucional – e o religioso, pois acusava-se a Federação de descaracterizar a religião dos orixás e de interferir nos terreiros de candomblé:

> A questão de menores assistirem ou não o culto, disse Stella Azevedo [Ialorixá do Axé Opô Afonjá], deve ser tratada pelo regimento interno da casa e nunca por imposição de fora [...] acho que a Federação tem a melhor das intenções, mas tudo isso é assunto para ser combinado e não imposto[62].

As divergências entre dirigentes da Federação e líderes de terreiros tradicionais, cada vez mais publicizadas na imprensa, demonstram as relações de poder internas ao próprio campo religioso. Se nas ações e práticas da Febacab podemos ver a construção de um discurso voltado para a centralização de um poder capaz de pôr uma ordem legítima num universo tão fragmentado, na reação das lideranças, nota-se um discurso que reitera uma completa autonomia, posto que a existência de cada terreiro significa *a priori* uma completa paridade com qualquer outro. Vemos, então, que se há uma espécie de prentensão concêntrica de poder pela

Febacab, há um discurso contrário que reitera a reivindicação de uma completa autonomia por parte dos próprios terreiros.

Essa distinção entre as duas formas de exercício de poder ocorre no âmbito das transformações por que passavam as religiões afro-brasileiras na sua relação com as instâncias públicas. A publicização dessas transformações implicava em uma tomada de posição por parte da imprensa tradicional ou mesmo da esquerda. O jornal *Movimento,* por exemplo, em uma de suas páginas dedicadas à "libertação do candomblé baiano", perguntava se o candomblé estava diante do progresso, sacrilégio, retrocesso ou destruição. O subtítulo é revelador: "O governo tirou os candomblés da tutela policial. Mas ainda haverá tempo de salvá-lo das pressões econômicas, do turismo, do comércio"[63]? Para o *Movimento*, o candomblé não estava imune às "adversidades da sociedade global", enfatizando que o turismo, a especulação imobiliária, a participação da classe média "auferindo títulos honoríficos" formavam um conjunto de fatores que explicavam as transformações no universo religioso afro-baiano.

> A partir do surgimento da Rio-Bahia, da Petrobrás, e em 1954, do primeiro departamento de turismo do estado, o candomblé passou a ser elemento de especulação econômica e cultural e para Waldeloir Rego, foi iniciada a guerra 'e um dia vence o mais forte'. Daí apareceu o tempo em que o candomblé passou a ser vendido. 'Veio a época em que era chique vir à Bahia assistir ao ritual, a princípio, é certo, com algum nojo'. De simples incursões clandestinas de brancos endinheirados, as visitas se tornaram públicas. Passou a ser elegante fazer ebós abertamente, e depois o importante era ter um título honorífico. Como um exemplo dramático do envolvimento pela sociedade de consumo, Waldeloir cita uma das mais famosas mães-de-santo da Bahia, Olga de Alaketo. Sua formação ocorreu dentro da sociedade moderna e não de acordo com os padrões tradicionais, como foi a de Mãe Menininha do Gantois. A vida de Olga de Alaketo tem duas faces: a do templo e a da sociedade. Diz o etnógrafo 'Olga vive em boates, Menininha nunca viu uma. E, no caso do Gantois, ela não tem culpa por ter sido transformada em produto de consumo por Jorge Amado ou Dorival Caymmi. Hoje, visitar Menininha é igualmente chique[64].

O argumento de *Movimento* amparava-se em vários depoimentos de pais e mães-de-santo e intelectuais, e destacava as opiniões "desencontradas" sobre a liberação da ação policial.

> para uns, foi um avanço, para outros, um atraso. 'Sou contra sair da polícia – fala Eduardo (Eduardo Ijesha) – porque fora dos registros o comércio vai aumentar'. Mais drástica foi Berenice da Silva Rodrigues, mãe-de-santo com trinta anos de candomblé, que chegou a ir até a Delegacia de Jogos e Costumes reivindicar a perpetuidade da proteção policial[65].

A forma como o periódico apresentava os dilemas dos terreiros de candomblé significava tanto uma postura crítica ao desenvolvimento econômico e ao incremento da política de turismo em curso no país, quanto uma maneira tácita de questionar o regime militar sem enunciá-lo explicitamente. Ao informar aos leitores que a liberação dos terreiros implicava, por parte das lideranças religiosas, um receio de um novo controle, o periódico dizia que as pretensões do presidente da Federação incluía uma "espécie de censura" no intuito de verificar o critério de autenticidade dos terreiros.

É, portanto, no plano ideológico e político que se reivindicava implicitamente uma proteção aos terreiros de candomblé, em razão dos significados das transformações, se de progresso ou decadência. Percebe-se que a crítica da política desenvolvimentista significava uma espécie de perigo e risco, não somente para a nação como para a cultura brasileira. Embora essa leitura tenha como pressuposto pensar a cultura através de visões de mundo de determinados grupos ou classes, a premissa básica é a cultura popular. Por isso, o sentido de proteção ao candomblé em duas direções. Primeiro, a penetração do turismo nos espaços religiosos, o que quer dizer formas de relações capitalistas adentrando esse universo e, conseqüentemente, destruindo a cultura popular. Segundo, a "aproximação da pequena burguesia", a inserção de indivíduos "de outro status social e econômico", na estrutura hierárquica dos terreiros, retirava dos candomblés o seu caráter de religião representativa de uma visão de mun-

do de determinado setor social, fazendo com que perdesse o seu caráter originário. Indo ao limite, haveria uma divisão no âmbito da cultura popular de religiões burguesas e populares, santas e fetichistas, teológicas e mágicas[66]. O candomblé, obviamente, inseria-se como uma religião de caráter popular.

Mesmo admitindo a existência de uma função social no candomblé, o periódico destacava afirmações de um antropólogo – o candomblé não tem uma "fundamentação filosófica, sendo um culto de participação" – e de um adepto que, desiludido com a religião naquele momento, caracterizava-a como reacionária – "desde que se transformou em maçonaria [...] que castra o processo racional do ser humano, não tendo uma ética, sendo apenas um compromisso físico"[67]. Essas afirmações causariam furor no *politicamente correto* dos anos oitenta/noventa e revelam as leituras políticas sobre as manifestações culturais, e o seu papel na transformação da sociedade brasileira e na contestação do regime autoritário. Caracterizar o candomblé como uma religião reacionária e sem nenhuma base filosófica manifesta um desejo de politizar uma religião dentro dos moldes da ação política tradicional. E é nessa direção que o contexto da segunda metade do anos setenta explica essas leituras.

Ainda que nesse período houvessem surgido entidades negras que objetivavam uma política de combate à discriminação racial no país, a resistência a uma aproximação com o candomblé era marcante, ao contrário dos anos oitenta/noventa, quando as lideranças dessas entidades se inserem nos terreiros, fazendo questão de ressaltar e publicizar o discurso da construção de uma identidade negra e da sua politização perpassando o mundo afro-religioso.

> a religião e o povo afro-brasileiro sempre foram vítimas de duros ataques desfechados ao longo de vários séculos pelas igrejas protestantes, católicas e com virulência mais recentemente pelos protestantes, com o objetivo já conhecido pela comunidade negra, de tentar erradicar de sua consciência a experiência e a visão sagrada do mundo[68].

> Basicamente, somos um movimento político que se coloca como um dos instrumentos da comunidade afro-brasileira, que desenvolve um trabalho de organizá-la politicamente em função dos seus interesses, ou seja, na luta contra o Racismo e Discriminação Racial, contra o Desemprego e a Violência Policial, por melhores condições de vida, pela liberdade de manifestação da cultura e religiosidade Afro-Brasileira e contra a Exploração e Opressão econômica, no sentido da libertação integral do povo negro em todas as partes do mundo[69].

Os anos setenta foram marcados por uma racialização do discurso que, ao contrário dos anos posteriores, não reificavam o candomblé como a religião inserida numa política de combate à discriminação racial. Como lembram Jaime Sodré e Valdina Pinto:

> Havia uma deferência mínima dos militantes ao candomblé, pois faziam a ligação dos terreiros com os brancos, com o poder. As críticas dos movimentos negros eram que havia muitos brancos nos candomblés[70].
>
> O MNU via como alienação entrar no candomblé[71].
>
> Para os movimentos negros, a igreja era o aparelho ideológico do Estado, não reconheciam os terreiros como espaço de resistência, diziam ser uma seita, davam um caráter maior de alienação, de estar [o candomblé] atrelado ao catolicismo e ao sincretismo[72].

A associação, mais que imediata, de espaços negros apropriados por representantes das elites brancas tinha como base tanto uma classificação binária das relações raciais no Brasil (brancos *versus* negros) quanto uma leitura dual de práticas políticas (lideranças *versus* massa negra); isto não quer dizer a ausência da percepção de uma dimensão política em tradições religiosas como o candomblé. Pelo contrário, o que marca essas manifestações é justamente a identificação da cultura com a história das populações negras no que haveria de resistência cultural e de sobrevivência das tradições africanas[73]. Cultura percebida como suporte da história de resistência e não como estratégia de ação, pois ainda que houvesse uma valorização de manifestações culturais, as religiões afro-brasileiras

não constituíam um ponto programático, já que eram percebidas distantes de uma "real" ação política. Isso não quer dizer que os terreiros de candomblé passassem ao largo dos objetivos da política dos movimentos negros. No entanto, eles se constituíam em um espaço negro, entre outros, a serem conquistados na luta contra a discriminação racial. É o que se depreende na manifestação do Movimento Unificado contra a Discriminação Racial, ocorrido na cidade de São Paulo, em 1978:

> Mais de mil pessoas estavam presentes por volta de 19:00horas. Nas ruas, corriam de mão em mão, cartas abertas à população, chamando todos os negros a se organizarem numa luta comum, nos bairros, nas vilas, nas prisões, nos terreiros de candomblé e de umbanda, nos locais de trabalho, escolas de samba, em todo lugar onde haja negros, para dali, atacarem todo tipo de discriminação, unindo-se à um grande movimento unificado, tornando-o forte, ativo e combatente[74].

Isto é deveras significativo pois, ao contrário dos anos posteriores, em que a construção de uma identidade e cultura negras têm na cristalização de um "orgulho negro" o resultado do desenvolvimento de inter-relações transnacionais, ou seja, a adoção de diversos símbolos e artefatos associados ao continente africano e ao Atlântico Negro[75], e as religiões de origem africana passam a ser um forte referencial, nos anos setenta, o candomblé não se caracterizava, ainda, por um enaltecimento verificado nas décadas seguintes.

As leituras de lideranças negras devem ser contextualizadas na redefinição de ações políticas dos partidos e movimentos de esquerda, alguns deles emergentes. Quero dizer que interpretações conflitantes sobre o papel das manifestações culturais nas estratégias políticas constituía um pomo de discórdia entre militantes de partidos e movimentos de oposição ao regime militar, como o Movimento Negro Unificado, dividido entre os "culturalistas" e os "políticos", como bem observou Jônatas C. da Silva a partir do depoimento de Luís Alberto, um dos fundadores do MNU na Bahia, e que transcrevemos abaixo:

> [...] o setor artístico não compreendeu a articulação que deve existir entre a cultura e a política e vice-versa. Na verdade, ninguém na época entendia. Naquele momento se refletia um quadro de militância ainda muito débil, que não compreendia as reais dimensões de sua luta. Esta debilidade também se refletia teoricamente, na medida em que os militantes tentavam fazer uma prática apenas do que acontecia à volta dele, viam uma realidade muito aparente e não aprofundavam questões como esta: a de interrelação da cultura com a política. O papel da cultura dentro da luta política não era compreendido. E o papel da contestação política mais pura também não era compreendido pelo setor artístico[76].

A leitura dissonante da cultura não era algo exclusivo de partidos políticos e entidades negras[77]. Se a divisão entre "culturalistas" e "políticos" marcava o Movimento Negro Unificado, a leitura oficial de manifestações culturais negras em datas alusivas, também possuía seus diferenciais. Um indício desse fato pode ser percebido na comemoração do dia 13 de maio de 1972, na cidade de São Paulo, pelo Clube 220 que, auxiliado por alguns terreiros de candomblé desde os anos sessenta, fazia festividades celebrando o Dia da Mãe Preta, em frente a uma estátua a ela erigida. Aceitando o convite da organização, o presidente Emilio Garrastazu Médici ali compareceu, sendo referida pelo fundador e presidente do Clube 220 como um fato inédito o "presidente de um país de maioria branca ter prestigiado uma cerimônia organizada por negros"[78]. A ida de Garrastazu Médici significou menos uma estratégia do regime militar que uma ação política do seu governo baseada em um ufanismo nacional, visto que o seu sucessor, Ernesto Geisel, em 1975, recusou o convite da Associação dos Homens de Cor para participar das homenagens à Mãe Preta, com o argumento de que havia uma discriminação racial às avessas na organização que o havia convidado[79].

A participação de lideranças dos candomblés paulistas nas comemorações do 13 de maio não era um fato isolado, pois havia terreiros em outros estados que realizavam atividades alusivas a esta data, como o tradicional Terreiro do Pai Adão, em Recife, em 1974[80]. Se esse fato ilustra

a adoção pelos terreiros de candomblé de uma data oficial, também fornece mais um elemento da distância que as lideranças políticas dos movimentos negros mantinham com o candomblé, principalmente pela subversão simbólica que essas lideranças estavam a propor. Ao invés da manutenção da comemoração do 13 de maio, com as reverências à Mãe Preta e à Princesa Isabel, reerguia-se a figura lendária de Zumbi, com a instituição de uma nova data em termos históricos, o 20 de novembro. Um embate simbólico, mas de profundo conteúdo político. De um lado, a imagem da Mãe Preta, vista como dócil, materna, que havia amamentado filhos de senhores de escravos. Do outro, a simbologia de um guerreiro, da resistência e do desafio ao sistema escravocrata. Em suma, na ótica dos militantes negros, a substituição do objeto pelo sujeito. Venceu Zumbi. O governo de João Batista Figueiredo, em 1980, criou o Parque Nacional Zumbi no estado de Alagoas, e várias administrações municipais e estaduais, eleitas em 1982, também passaram a ressaltar a figura de Zumbi, através de projetos cujos objetivos perpassavam o revisitar a história e a cultura afro-brasileira não mais no então denominado Dia de Zumbi, mas no Dia Nacional de Consciência Negra[81].

O terreiro de candomblé é um patrimônio suprapartidário

A incorporação de Zumbi ao ideário nacional, e em atividades das instâncias oficiais, demonstra uma mudança significativa: a relação dos militantes negros com os terreiros de candomblé; isto significa dizer uma releitura de aproximação de símbolos culturais com vistas às práticas políticas. Pode ser dito que se instituiu algo que substituía a "política de convivência", como afirmou Jaime Sodré, ao falar do "ciúme" de lideranças negras para com os intelectuais brancos que pesquisavam o candomblé. Para entender essa aproximação, é necessário destacar de que modo o discurso da negritude passou a fazer referência, e também reverência,

ao candomblé. Três pontos podem ser destacados. Primeiro, o discurso foi justificado como dialético; segundo, o candomblé passou a ser lido como mais um exemplo da "purificação da raiz" da cultura negra. Terceiro, ele cristalizaria uma auto-estima do negro.

Mas, de que forma os terreiros foram afetados por essa nova relação com as lideranças de movimentos negros? Quando fiz essa pergunta, encontrei uma resposta que tanto reproduz, muitas vezes, o tom mordaz de determinados comentários nos terreiros, quanto revela ressignificados que os terreiros passaram a ter com a incorporação de outras lideranças que não aquelas exclusivamente consideradas de ideologia política conservadora. Ou seja, se antes os terreiros eram classificados por nação, hoje eles são identificados através de seus *ogãs,* pois estes estão ligados aos partidos políticos.

Entretanto, há de se notar nos discursos dos pais e mães-de-santo, principalmente aqueles que compõem uma nova geração de lideranças religiosas, uma influência do discurso da negritude em que *ser negro* implica uma constante valorização positiva e um embate constante com o estereótipo. Isto, por outro lado, não significa uma filiação partidária ou ideológica desses terreiros. Muito pelo contrário. Eles não buscam uma racialização *à la* movimentos negros, mas enfatizam, com base no discurso religioso, a autencidade e a origem africana de seus terreiros, ao mesmo tempo que deploram as condições de vida dos negros no Brasil. É um discurso em que, se reduzido a alguma expressão, eu diria que os terreiros tanto legitimam quanto reforçam simbolicamente a sua religião através de novos conteúdos políticos. E o principal deles passou a ser o repúdio ao sincretismo com o catolicismo, a partir da II Conferência da Tradição Orixá e Cultura, realizada em Salvador, em julho de 1983, e que contou com a participação do governador do estado da Bahia, representantes de países africanos, embaixadores, inúmeros pais e mães-de-santo e pesquisadores. Um trecho do manifesto dos tradicionais terreiros, Axé Opô Afonjá, Gantois, Alaketo, Bogum e Casa Branca, é eloqüente:

> Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas, etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão. [...] Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, ogãs, obás ou quaisquer outras pessoas que não os signatários desta[82].

Em que pese o estabelecimento de uma releitura dos significados culturais pelas lideranças de movimentos negros, os terreiros continuaram a ter relações com outras instâncias. Em relação às práticas anteriores, isto representa uma espécie de *continuum* de ações e representações verificadas desde o final dos anos sessenta. Observemos a migração de signos lingüísticos dos candomblés para espaços privados e oficiais. Um exemplo foi a instituição do prêmio Orixás de Reportagem pela Construtora Luiz Pereira de Araújo. O prêmio consiste num troféu, sob a forma do orixá Oxóssi, e premia trabalhos de jornalistas de "interesse regional", versando sobre temas de interesse cultural da Bahia[83]. A incorporação de Oxóssi como signo de interesse regional é mais um elemento do universo dos candomblés que darão um caráter de autenticidade e representação do estado da Bahia. Entretanto, a migração de signos de candomblé não era algo exclusivo de empresas ou de instâncias oficiais. No próprio campo religioso afro-baiano, rendiam-se homenagens a representantes oficiais. Um exemplo significativo é o da Febacab que, em reconhecimento ao decreto de liberação dos terreiros do controle policial, homenageou o

governador Roberto Santos com um Opaxorô, cajado de metal branco que o orixá Oxalá usa quando dança nos terreiros:

> Solenidades
> A festa de agradecimento programada pela Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro prevê para às 16 horas a inauguração dos retratos do Governador Roberto Santos e do ex-governador Juracy Magalhães na galeria de honra da Federação. Às 19 horas, será celebrada missa solene, na Igreja da Misericórdia. Às 21 horas, o Governador Roberto Santos e a Sra. Maria Amélia se deslocarão para o Terreiro Ilê Tomim Bekun, no Beiru, onde serão homenageados. À entrada do casal, os atabaques baterão, enquanto dezenas de pombas brancas, em revoada, se soltarão no terreiro. O jornalista Walfrido Moraes, em nome da Federação, que logo após receberá o Pergaminho com o Título saudará o Governador, de 'Grande Benemérito' e o 'Opaxoró de Oxalá'. A sra. Maria Amélia será homenageada pelas baianas[84].

A migração de signos religiosos afro-baianos aponta para duas direções de significados. De um lado, a adoção de símbolos que remetem ao universo religioso, mas nele não se esgotam. Mesmo que Oxóssi seja identificado como um deus no panteão afro-brasileiro, a instituição de um prêmio com o seu nome demonstra um conteúdo que está além da religiosidade. A sua escolha deve-se, sobretudo, aos significados de estratégia de identidade regional, em que se prioriza a escolha de determinados emblemas – o orixá seria mais um deles – e ao que eles têm de imediata evocação e reconhecimento local.

O uso do Opaxorô na homenagem ao governador do Estado está completamente imbuído de um sentido religioso. É a migração de um signo carregado pelo que há de mais sagrado; entretanto, o seu conteúdo está investido de um reconhecimento que se situa no universo político. Nessa direção, observar o contexto é revelador, pois as homenagens incluíam a colocação na sede da Febacab de fotografias em moldura, e o mais significativo é que a programação tinha seu auge em um terreiro de candomblé.

Por certo que houve críticas à apropriação do nome do orixá Oxóssi, principalmente se considerarmos que a divisão de opiniões e, conseqüen-

temente, suas interpretações fazem parte do cotidiano no universo religioso afro-brasileiro. Entretanto, um outro fato que reforça essa dupla face da relação do candomblé com a sociedade brasileira causaria polêmica, inclusive com protestos. Em maio de 1978, numa alusão ao Dia das Mães, Menininha do Gantois aparece em jornais e revistas fazendo propaganda de uma máquina de escrever da Olivetti. Ainda que as críticas se apoiassem em recursos legais, através do argumento de que houve uma violação do código de auto-regulamentação publicitária, que impedia qualquer ofensa religiosa através de "favorecimento ou estímulo", o fato deve ser observado por outro ângulo[85]. A repercussão revela algumas das clivagens existentes entre os adeptos das religiões afro-brasileiras e também permite perceber de que maneira os símbolos e os seus significados são refletidos em momentos de tensão.

A controvérsia girou em torno da participação da grande mãe-de-santo numa peça publicitária que tinha como objetivo a venda de um produto profano. A lógica dessa interpretação é a incompatibilidade entre a máquina de escrever e a figura de maior expressividade da religiosidade afro-brasileira. Visto de outro modo, não haveria problema se a propaganda fosse de um objeto que tivesse ligação instantânea com o candomblé, por exemplo um perfume, um defumador, etc. A imagem de Mãe Menininha com uma máquina de escrever no colo, uma imagem-sentido que, seguindo a argumentação de E. Leach (1978) se liga a objetos e fatos do mundo externo, revela mais paradoxos que ambigüidades. A figura da mãe-de-santo imbuída de sagrado e associada a um objeto de consumo demonstraria a ingerência de relações capitalistas num mundo religioso intrinsecamente ligado à tradição oral. As leituras, portanto, fazem de Mãe Menininha do Gantois um símbolo mais importante que qualquer objeto sagrado. Por essa razão, penso que a controvérsia revela tensões, quando se visualiza um símbolo sagrado imbuído de outra natureza, como o aspecto econômico, o que significa deslocar a imagem sagrada tanto do ambiente de origem do qual ele faz parte quanto para espaços considera-

dos prenhes de perigo. Posar segurando máquina de escrever é, além de um sacrilégio, uma espécie de maculação do sagrado ou, indo ao extremo, uma imolação de si mesma.

Se a controvérsia for colocada em pé de igualdade com a intromissão turística nos terreiros, não há surpresa, e sim um ato que se verifica em continuidade do processo já em curso de maculação do candomblé baiano. No entanto, se observado pelo contexto político no qual as críticas se apresentam, o fato é mais revelador.

A partir do processo de liberação do controle policial, as religiões afro-brasileiras e os seus mediadores passaram a articular ações mais incisivas perante o poder oficial. Por outro lado, as instâncias oficiais, contando com a participação de pessoas ligadas aos terreiros baianos, atuavam na reprodução simbólica da imagem do estado da Bahia em espaços nacionais, por exemplo, o Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, ou em festivais internacionais, como o realizado no Suriname. Creio que é deveras exemplar a afirmação do *Jornal do Brasil*, quando da mostra "Arte Sacra e Popular Afro-Brasileira", de que o "ritual religioso negro-africano" foi "transplantado, conservado e redimensionado no Brasil"[86]. Mesmo se observada como uma referência intrínseca ao que se reunia de objetos religiosos no Museu, a expressão é eloqüente do ponto de vista das nuances que marcavam as relações entre as religiões afro-brasileiras e as instâncias do poder oficial.

Em abril de 1977, o governo federal, através do Conselho da Ordem de Rio Branco, integrado pelo Presidente da República Ernesto Geisel, o ministro das Relações Exteriores e os Chefes das Casas Militar e Civil, Generais Hugo de Abreu e Golbery do Couto e Silva, e o Secretário-Geral do Itamaraty, condecoram 250 personalidades com a entrega da Ordem do Rio Branco. Entre elas, o destaque foi a condecoração da ialorixá baiana Olga de Alaketo. Uma nota publicada em um jornal baiano – "Babalorixá (*sic*) condecorada" – dizia "Olga de Alaketo é considerada, depois de Menininha do Gantois, uma das babalorixás (*sic*) mais famosas do Brasil,

participando do terreiro que tem seu nome, no bairro de Luiz Anselmo"[87]. Qual a razão da condecoração de uma ialorixá? Se o jornal dizia "curioso: o Itamaraty nega-se a confirmar o critério em nome do qual ela foi apontada para receber a condecoração" , eu destaco um aspecto da articulação política/cultura: a apresentação da ialorixá foi feita pelo presidente da Eletrobrás, Antonio Carlos Magalhães (ex-prefeito e ex-governador da Bahia). O mais significativo é o aspecto simbólico contido no discurso oficial. A condecoração de uma ialorixá evidenciava, através da política externa, que o Brasil era um país avesso a preconceitos religiosos e raciais. E, portanto, capaz de elevar uma religião de tradição afro-brasileira à condição de símbolo nacional.

Pela ótica do poder público, não havia transformações, e sim o curso de um processo já anteriormente detectado. As homenagens a Mãe Menininha do Gantois, quando das comemorações dos seus noventa anos, pelo prefeito Manoel Castro e o governador do Estado, João Durval Carneiro, em 1984, ou a promoção de uma festa conjunta entre a Febacab e o Departamento de Assuntos Culturais da Secretaria Municipal de Educação, pelo 429º aniversário da cidade do Salvador, em 1978, corroboram essa interpretação[88]. No entanto, na perspectiva do contexto sociopolítico, a relação revela outros contornos.

Vários estudos já demonstraram a postura dos movimentos sociais, nos anos setenta e oitenta, frente às instâncias oficiais, assim como a dimensão pragmática desses movimentos no que concerne às suas demandas, fossem elas relacionadas a reivindicações de bairros ou a segmentos mais específicos como o dos trabalhadores, das mulheres ou dos negros. Esses movimentos sociais pressionavam setores governamentais em busca de novas políticas e recriavam a sociedade civil, expressando aspirações democráticas e desenvolvendo experiências de cidadania[89].

A partir da compreensão desse contexto, é necessário refletir sobre o tipo de política pública, aqui pensada como as medidas implementadas pelos aparelhos estatais e/ou agências governamentais[90], no período 1976-

1984, que corresponde a dois períodos distintos do regime militar, os governos de Ernesto Geisel (1975-1978) e de João Batista Figueiredo (1979-1985), e de que forma a conjuntura política provocou ações oficiais direcionadas para as religiões afro-brasileiras, notadamente o candomblé baiano. Chamo a atenção para dois exemplos pontuais que são deveras representativos, o da Escola Obá Biyi do Terreiro do Axé Opô Afonjá e o tombamento do Terreiro da Casa Branca, considerado a matriz dos terreiros de tradição nagô.

Através de um convênio firmado entre a Secretaria Municipal de Educação de Salvador, gestão do prefeito Jorge Hage Sobrinho, a Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (Secneb) e a Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, implantou-se um projeto-piloto, em 1976, visando suprir as dificuldades de aprendizagem das crianças do terreiro, assim como a sua evasão do sistema oficial de ensino. Além de assistência médica, alimentação, creche, atividades profissionalizantes, o projeto incluía a criação de um currículo multicultural, cuja metodologia incorporava elementos das comunidades religiosas, como cânticos, lendas e mitos. O escopo do projeto era o universo simbólico que passava a ser utilizado tanto na integração com a sociedade global quanto como uma forma de impedir a "alienação" das crianças nas suas comunidades.

Essa experiência, que antecipa as experiências educacionais alternativas à educação formal dos anos 80/90, inscreve-se numa fase de implementação de ações de entidades cujo intento era a valorização da cultura e dos valores de origem africanos na Bahia, visando consolidação de representações e sentimentos positivos. Se observada pelo pioneirismo, essa ação antecede outras iniciativas como o do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da UFBA, tanto pela realização de um curso de *Introdução aos Estudos da História e das Culturas Africanas* para professores do sistema formal de ensino e militantes de movimentos negros, quanto pela solicitação, feita em 1983 à Secretaria de Educação do Estado da Bahia, de inclusão da disciplina *Introdução aos Estudos Africanos* nos currículos

das escolas de 1º e 2º graus. No ano seguinte, a ação do CEAO foi acrescida por um documento assinado por entidades negras também dirigido à Secretaria com o mesmo objetivo. A resposta oficial ocorreu com a inclusão da disciplina no currículo do 1º grau (8ª série). Como observa Silva (1997), o aspecto legal foi amparado na Lei 7044/82, que estabelecia em currículos de 1º e 2º graus um núcleo comum e uma parte diversificada que atendesse às especificidades locais[91].

O tombamento pelo Estado do Terreiro da Casa Branca demonstra as mudanças que aconteciam nas instâncias públicas, na forma de gerir ações em áreas de políticas públicas, assim como revela concepções que estavam subjacentes ao próprio contexto ideológico do período. Quando se observa o *Relatório da Gestão Setorial de Educação, Cultura e Desporto* do governo João Batista Figueiredo, 1979/1985, é destaque, no item "Ações significativas" da política cultural do Ministério da Educação e Cultura, o seguinte tópico

> Etnias e Sociedade Nacional
>
> Com o objetivo de apoiar e criar canais que propiciem a participação dos grupos étnicos no uso, benefícios e gerenciamento da produção e preservação de bens móveis e imóveis que possam vir a ser incorporados ao acervo de bens culturais sob proteção da União, a Fundação Nacional Pró-Memória executou o Projeto Negros na Bahia em convênio com a Fundação Cultural da Bahia, que terminou no tombamento do terreiro da Casa Branca em Salvador/BA[92].

A expressão "grupos étnicos" é um indicador das peculiaridades dos atores envolvidos nas ações estatais, pois a presença de intelectuais, principalmente antropólogos, é de extrema significação para a compreensão de todo o processo de tombamento, posto que eles, como mediadores, estavam inseridos em órgãos públicos municipais, estaduais e da União responsáveis pela política de preservação do patrimônio nacional, assim como, em vários casos, ocupavam cargos na estrutura religiosa de terreiros tradicionais. O uso do termo etnias no relatório oficial, portanto, está associado ao contexto de influência direta da reflexão e práticas antropo-

lógicas que, saídas de ambientes acadêmicos, passavam a ser adotadas na linguagem oficial.

O órgão responsável pelo tombamento e citado no *Relatório da Gestão Setorial*, a Fundação Nacional Pró-Memória, foi criado no último governo militar, com a finalidade de "contribuir para o inventário, a classificação, a conservação, a proteção, a restauração e a revitalização dos bens de valor cultural e natural existentes no País"; a sua origem está no Centro Nacional de Referência Cultural, posteriormente incorporado à Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional[93]. Como observa o antropólogo Olympio Serra, um dos mentores das mudanças das ações da Fundação Nacional Pró-Memória, o trabalho de desenvolvimento do órgão era preservacionista, no sentido da estratégia política e do reforço da identidade étnica. A iniciativa de microfilmar a documentação referente às sociedades indígenas foi uma experiência imediata de um programa que visava à democratização das informações, quer fossem as "documentais-históricas" ou aquelas produzidas por essas sociedades no nível da oralidade[94].

Essas ações tinham como pressuposto teórico uma possível perda da identidade nacional, por isso as iniciativas objetivavam a defesa da diversidade e a "quebra" do "etnocentrismo preservacionista" na sociedade brasileira, que tombava igrejas católicas ou conjuntos arquitetônicos relacionados à tradição colonial portuguesa. E é detectando a inexistência de preservação de sítios e monumentos negros que o Terreiro da Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká), por sua referência histórica para a religiosidade afro-brasileira e pela ameaça constante da especulação imobiliária, foi, inicialmente, tombado pela Prefeitura Municipal de Salvador, em 1982, e posteriormente pelo SPHAN, em 1984[95].

O teor do decreto municipal demonstra as interpretações correntes sobre as tradições religiosas afro-brasileiras. Da mesma forma que se reconhecem os significados históricos, atenta-se para os de natureza artística e paisagística do Terreiro da Casa Branca; do mesmo modo que se ressalta a sacralidade ali presente, através dos espaços e árvores sagra-

das, eleva-se o terreiro como um patrimônio que transcende a sua representatividade local. Ainda que visto como um exemplo do sentimento baiano – os baianos demonstram o "orgulho" de suas raízes africanas –, a Casa Branca, como se referem os adeptos dos candomblés, passa a ser reconhecida pelos órgãos oficiais como um patrimônio da cultura brasileira. A história e a cultura local são vistas, portanto, como algo extensivo à cultura nacional e que lhe dão completa substância. Nesse sentido, a memória e, principalmente, a tradição popular justapõem-se como elementos prioritários no conceito do que seja representativo em termos menos locais que nacionais[96].

> Decreto n.... de 04 de agosto de 1982.
> Decreta tombado o conjunto de edificações, árvores e paisagens do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, para preservação de sua memória histórica e cultural e dá outras providências. DECRETA:
>
> O PREFEITO MUNICIPAL DO SALVADOR, CAPITAL DO ESTADO DA BAHIA, no uso de suas atribuições e com fundamento no art. 6º, inciso XIV da Lei no. 2313, de 07 de junho de 1971, e considerando que ao Município também compete proteger os monumentos e locais de valor histórico, artístico e paisagístico, cultivando as tradições populares;
>
> considerando que o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, com seus santuários e outros edifícios votivos e suas árvores seculares também consagradas ao cultos afro-brasileiros, há cento e cinqüenta anos, representa um patrimônio de elevada importância histórica e cultural para a Cidade do Salvador;
>
> considerando que, por sua história, o significado do Candomblé da Casa Branca transcende o aspecto local, estendendo-se a toda a tradição africana na cultura brasileira;

considerando, ainda, que o Povo da Bahia muito justamente se orgulha de suas raízes africanas, e qualquer descaracterização representará atentado à identidade de grupos sociais dignos de toda a consideração, cuja memória cumpre preservar;

Art. 1º - Fica tombado e declarado de preservação simples o conjunto monumental do Candomblé da Casa Branca do Engenho Velho (ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ), situado à Av. Vasco da Gama, em área de 6.804,00 m (seis mil, oitocentos e quatro metros quadrados) compreendendo santuários, edifícios e árvores, consagrados diversos e outros objetos de culto ligados à tradição afro-brasileira.
Art . 2º - Não poderá ser modificada a atual paisagem da área a que se refere o art. 1 º sem prévia consulta ao OCEPLAN.

Art. 3º - Sem prejuízo do disposto nos artigos anteriores, será permitida a utilização normal das edificações e do terreno, assim como obras necessárias à sua conservação, pela Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, representante da comunidade que ali se dedica à preservação do culto afro-brasileiro, sociedade esta declarada de utilidade pública pela Lei Municipal n. 759, de 31.12.1955.

Art. 4º - Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

GABINETE do PREFEITO MUNICIPAL DO SALVADOR, em 04 de agosto de 1982.
Renan Baleeiro
Prefeito

Alguns desdobramentos desse acontecimento inédito no país podem ser observados. O Terreiro da Casa Branca adquire, a partir desse

período, um novo elemento de referência no mundo religioso afro-brasileiro. Além de ser considerado o terreiro mais antigo do Brasil, passou a ser visto pelos adeptos e intelectuais inseridos em terreiros, como um exemplo a ser seguido na política de proteção a monumentos afro-religiosos na Bahia, ou em outros estados[97].

Acrescente-se que a conjuntura política em curso no país, com as reivindicações de setores os mais variados, e as relações que se estabeleciam entre entidades e associações negras com o poder público e o mundo da política, possibilitaram, no advento da Nova República, em 1985, a inserção legal dessa proteção estatal às religiões afro-brasileiras[98]. O exemplo mais notável dessa busca do Estado como guardião da memória e da tradição afro-brasileira encontra-se na Constituição Baiana de 1989. No *Capítulo XXIII – Do negro –*, asseguram-se várias reivindicações provindas de entidades e lideranças negras, tais como: o reconhecimento da cultura e da história afro-brasileira na formação da Bahia, a reiteração do racismo como crime inafiançável e imprescritível, a inclusão da valorização do negro na formação histórica nacional em programas de disciplinas da rede estadual de ensino e dos cursos de formação e aperfeiçoamento do serviço público civil e militar, a inclusão do dia 20 de novembro como Dia da Consciência Negra no calendário oficial e a inclusão de uma pessoa da "raça" negra "sempre que for veiculada publicidade estadual com mais de duas pessoas". No entanto, o que confere à Constituição Baiana um caráter de maior conteúdo político-religioso é o *Capítulo XV*:

> *Capítulo XV – Da Cultura*
>
> Art.275 – É dever do Estado preservar e garantir a integridade, a respeitabilidade e a permanência dos valores da religião afro-brasileira e especialmente:
>
> I – inventariar, restaurar e proteger documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora

> e sítios arqueológicos vinculados à religião afro-brasileira, cuja identificação caberá aos terreiros e à Federação do Culto Afro-Brasileiro;
>
> II – proibir aos órgãos encarregados da promoção turística, vinculados ao Estado, a exposição, exploração comercial, veiculação, titulação ou procedimento prejudicial aos símbolos, expressões, músicas, danças, instrumentos, adereços, vestuário e culinária, estritamente vinculados à religião afro-brasileira;
>
> III – assegurar a participação proporcional de representantes da religião afro-brasileira, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos e órgãos que venham a ser criados, bem como em eventos e promoções de caráter religioso;
>
> IV – promover a adequação dos programas de ensino das disciplinas de geografia, história, comunicação e expressão, estudos sociais e educação artística à realidade histórica afro-brasileira, nos estabelecimentos estaduais de 1º, 2º e 3º graus.

A proteção estatal aos terreiros de candomblé vista inicialmente no tombamento Terreiro da Casa Branca, e que a Constituição Baiana de 1988 consolida, inscreve-se num processo que não se restringiu à religiosidade negra. Na reestruturação estatal, a partir do advento da Nova República, criou-se uma Assessoria de Cultura Afro-Brasileira no âmbito do Ministério da Cultura, com o objetivo de realizar "um trabalho voltado para o negro sem, entretanto, perder de vista o Brasil plural na sua multiracilidade e nos seus diversos caracteres étnicos"[99]. Como a estrutura do Ministério envolvia outras assessorias, havia o intento de uma ação integrada com assessorias afins, como a Indígena. O que essas práticas trazem de novo, visto que até então já havia outras ações oficiais voltadas para as manifestações afro-brasileiras?

A conjuntura política do país explica os cuidados nas diretrizes traçadas no recém-criado Ministério da Cultura. Seguindo o discurso esta-

tal, verifica-se que as ações envolvendo, por exemplo, o estímulo à criação de núcleos afro-brasileiros nas Secretarias estaduais de Cultura tinham como pressuposto uma mudança qualitativa na forma de gerir as práticas oficiais. O argumento implícito era de uma completa ruptura com as ações dos governos anteriores, precisamente aquelas do regime militar. O Ministério da Cultura apresentava-se não somente como um mediador entre o Estado e as organizações negras, mas principalmente como uma instância capaz de realizar um "trabalho de base juntos aos movimentos e entidades" e de proporcionar a "ação acadêmica na dimensão do agir e pensar"[100]. A perspectiva estatal era de que com a instalação de um "Brasil democrático", o contato e estabelecimento de novas relações entre órgãos oficiais e movimentos negros pressupunham um completo rompimento com práticas paternalistas e assistencialistas. De que forma? Através de constantes diálogos, intercâmbios e "trocas de experiências", o Estado prestava serviço de apoio para ajudar "o crescimento integral de todos os grupos"[101].

No discurso estatal, dois pontos sobressaem. O primeiro é o reconhecimento positivo das entidades negras pelas práticas e atitudes na forma de exercer a política na sociedade brasileira. Segundo, em conseqüência dessas observações, a democracia racial será pensada como algo a ser alcançado:

> Destarte o movimento negro, que integra o grande movimento social do País, não se deixa paternalizar ou ser conduzido, mercê da sua própria dinâmica contestatória, de sua identidade e da sua afirmação, como vanguardeiro de uma verdadeira democracia ainda distante[102].

Ainda que inovadoras na forma de conceber a sua relação com os movimentos negros, as ações da Assessoria Afro-Brasileira no Ministério da Cultura são um desdobramento de práticas vistas no âmbito do Pró-Memória, muitas delas resultantes de mobilizações vindas de intelectuais e militantes negros e da chamada "esquerda festiva"[103]. As próprias considerações básicas da Assessoria inscreviam-se nas "Diretrizes para a

operacionalização da política cultural do Ministério da Educação e Cultura", elaborada em 1981. O conceito de cultura reproduzia o que já tinha sido determinado no âmbito do MEC: [a cultura] "não privilegia o produto – habitação, templo, artefato, dança, canto, palavra – em detrimento das condições históricas, sócio-econômicas, étnicas e do espaço ecológico em que tal produto se encontra inserido"[104]. Se atentarmos para o que havia sido realizado e as metas traçadas, vamos observar ações como a reafirmação de um contato permanente com os países africanos através das embaixadas, um curso de Introdução ao Estudo da Cultura Negra no Brasil para professores de História e Organização Social e Política do Brasil, através da UnB e do governo do Distrito Federal, incentivo e apoio à realização de cursos, encontros, seminários, debates e simpósios sobre a realidade do negro no Brasil, "buscando soluções políticas, econômicas, sociais, culturais para um Brasil justo e humano", elaboração do Projeto de Preservação da memória das comunidades negras de Alcântara-MA, levantamento das "Casas de Culto Africano", produção fotográfica e de vídeo para registrar a memória dos movimentos negros, "suas lutas reivindicatórias, as manifestações culturais e artísticas em geral" e o tombamento da Serra da Barriga[105].

Paralelas a essas ações de órgãos públicos, ocorriam dezenas de solicitações vindas de instituições universitárias, Secretarias de estado, associações culturais e entidades negras, visando a realização de atividades, eventos, publicações, edição de vídeos e filmes e pesquisas no âmbito do Ministério da Cultura. Ou seja, novas relações entre os órgãos oficiais se estabeleciam.

Mesmo que o preconceito sobre as religiões afro-brasileiras ainda fosse corrente, a conjuntura política possibilitava reações anteriormente não manifestadas. Se havia matérias de jornais relacionando achados macabros na cidade do México com as práticas dos candomblés no Brasil, morte de pessoas em rituais afro-brasileiros ou a proposta de proibição pelo governo federal de qualquer tipo de despacho de umbanda e can-

domblé em vias públicas[106], a partir dos anos oitenta, a reação a qualquer tentativa de discriminação das religiões afro-brasileiras englobaria tanto intelectuais, pais e mães-de-santo, lideranças de movimentos negros e da esquerda, assim como representantes das elites políticas e de representantes de entidades governamentais. Um exemplo sintomático foi o pedido de desculpas do governador do estado da Bahia, Waldyr Pires (PMDB), pela repressão aos terreiros de candomblé ocorrida ao longo do século e a devolução de inúmeros objetos apreendidos pela polícia aos terreiros, como um ato simbólico da postura estatal estabelecida a partir da Nova República[107].

As ações e práticas estatais a partir de então passavam a ter um outro componente. Se, anteriormente, os terreiros de candomblé eram concebidos como parte de uma herança cultural africana e modeladora do patrimônio nacional, com o advento da Nova República e da instalação da Assembléia Nacional Constituinte, eles seriam incorporados, por uma representação formal, via Febacab e outras entidades religiosas, em um órgão estatal criado e voltado para a defesa da população afro-brasileira. Refiro-me ao Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra, um órgão vinculado à Secretaria da Justiça do estado da Bahia. Como veremos no próximo capítulo, nesse Conselho ocorreu a consolidação de um sistema elaborado no intuito de consolidar um valor positivo atribuído a uma política de compromisso, através de representações institucionalizadas e com relativa autonomia.

Notas

[1] "Sincretismo religioso na Bahia merece estudo profundo", *A Tarde*, 31/07/71.

[2] *Id.*

[3] A designação "ritualistas" provinha da expressão corrente "ritual do candomblé".

[4] *A Tarde*, Id., 31/07/1971.

[5] "Para escritor candomblé não é folclore mas culto", *A Tarde*, 25/09/1971.

[6] "Falsos babalaôs serão banidos dos terreiros", *A Tarde*, 18/03/1974.

[7] Cf. J. Michael. Turner, "A manipulação da religião: o exemplo afro-brasileiro", Brasília, *Cultura*, ano 6, n.23, out/dez , 1976, p.63.

[8] "Filha de santo é tema para cartaz de turismo", *A Tarde*, 17/01/1972.

[9] Quarto destinado à reclusão dos neófitos durante o processo da iniciação.

[10] *Id.*

[11] *Ibid.*

[12] "Congresso de Radiologia sob o mito de Omolu", *A Tarde*, 13/08/1975.

[13] *Id.*

[14] "Terreiros fecharão domingo e só abrirão a 17 de junho", *A Tarde*, 05/03/1976

[15] *Ibid.*

[16] "Filhas-de-santo correm a rua: é festa de Omolu", *A Tarde,* 06/0l/1973.

[17] "Sincretismo religioso na Bahia merece estudo profundo", *A Tarde*, 31/07/1971.

[18] *Ibid.*

[19] "Procura dos terreiros é um 'esnobismo' cultural", *A Tarde*, 29/01/1975.

[20] *Id.*

[21] *Ibid.*

[22] V. *A Tarde*, 30/10/1976.

[23] "Falsos babalaôs serão banidos dos terreiros", *A Tarde,* 18/03/1974; "Candomblés vão lutar pela sua preservação", *A Tarde*, 16/03/1974; "Cultos afro-brasileiros confederam-se", *A Tarde*, 28/03/1974.

[24] V. Jocélio T. dos Santos, *O dono da terra*, Salvador, SarahLetras, 1995, p.21.

[25] "Centro umbandista faz festa hoje para homenagear a Ogum", *A Tarde*, 12/06/1976.

[26] "Umbanda festeja Ogum", *A Tarde*, 22/04/1975.

[27] "Deputado quer umbanda nas escolas públicas", *A Tarde*, 30/11/1972. O mesmo deputado que, segundo o jornal, era "o mais ardoroso defensor do respeito pelos credos religiosos", foi o autor de projetos bastante singulares como o da criação de um cemitério da umbanda e de uma universidade umbandista, e o que permitia a existência de cantinas nos templos religiosos.

[28] "Preconceito de sexo e crença como contravenção penal", *A Tarde*, 25/07/1970.

[29] "Pai de santo estranha projeto contra Umbanda", *A Tarde*, 20/09/1974.

[30] "Confederação de cultos negros repele Umbanda", *A Tarde*, 22.04.1974.

[31] *Id*.

[32] " 'Oxun' teve discurso na Assembléia carioca", *A Tarde*, 06/12/1971.

[33] Lei estadual n. 1263.

[34] Entrevista realizada por Jaci Menezes, em 08/02/1991.

[35] "Jubileu de Menininha foi uma festa de toda gente", *A Tarde*, 28/02/1972; v. tb. "Mãe maior do candomblé zela por orixás e Bahia", *A Tarde*, 26/02/1972; "Menininha do Gantois: 50 anos de terreiros", *A Tarde*, 11/02/1972.

[36] *Folha de São Paulo,* "A mãe da bondade ainda é alimento do sonho", Jorge Amado, 03/02/1994.

[37] "A proteção de Oxogbô para o Governador", *A Tarde*, 04/05/1971; Estácio de Lima foi professor emérito da Faculdade de Medicina e Direito da UFBA, Presidente da Academia Baiana de Letras, da Academia de Medicina e do Conselho Penitenciário da Bahia. O seu livro *O mundo místico dos negros,* resultado de incursões e pesquisas em países africanos, na década de sessenta, com o apoio do Itamaraty, foi publicado pela Prefeitura Municipal de Salvador, no governo Clériston Andrade.

[38] "A gratidão das Yaôs ao governo", *A Tarde*, 08/03/1975.

[39] *Viver Bahia*, n.18, ano II.

[40] *Veja*, n.161, 06/10/1971, p.42.

[41] *Id*., *passim*.

[42] *Id*., p.47.

[43] *Id*., p.49.

[44] *Ibid*.

[45] Os terreiros indicados são o de Olga de Alaketo, Oxumaré, Casa Branca, Axé Opô Afonjá, Bogum, Gantois, Neive Branco, Valdomiro B. de Paris, Luís da Muriçoca, Valtinho, Bonocô, Bate-Folha, Cecílio, Laura, Raimundo.

[46] V. Beatriz G. Dantas, *Papai branco, vovô nagô*, Rio de Janeiro, Graal, 1988; Vagner G. da Silva, *Orixás da metrópole*, Petrópolis, Vozes, 1995; Reginaldo Prandi, *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, Hucitec-Edusp, 1991; Jocélio T. dos Santos, *O dono da terra. O caboclo nos candomblés baianos*, Salvador, Sarahletras, 1995; Ivonne Maggie, *Guerra de orixá*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975; Sérgio F. Ferretti, *Repensando o sincretismo*, São Paulo, Edusp/Fapema, 1995; Mundicarmo Ferretti, *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*, São Luís, SIOGE, 1993; Vivaldo da C. Lima, "A família-de-santo nos candomblés jêje-nagôs na Bahia", *Dissertação de Mestrado*, UFBA, 1977.

[47] Alguns exemplos demonstram a indignação perante esse fato. A revista *O Cruzeiro*, em edição de 15/12/1951, ilustrava uma extensa matéria, "A purificação pelo sangue", autoria de José Medeiros, com inúmeras fotos dos ritos de iniciação; a revista *Realidade*, em abril de 1970, publica uma matéria sobre a magia negra na umbanda paulista, sete páginas e doze fotos de um ritual para Exu; o programa dominical *Fantástico*, da TV Globo, no início dos

anos 80, projetou cenas de um documentário sobre um terreiro que cultua os Eguns (espíritos dos antepassados); em maio de 1999, a mesma TV Globo editou um *Globo Repórter*, numa sexta-feira, sobre os candomblés de Salvador. De forma sensacionalista, reproduzindo leituras sobre o sobrenatural, o exótico e o místico, e tratando o candomblé como seita, as imagens mostravam rituais e incorporações dos orixás, com destaque para Exu.

[48] *Viver Bahia*, n. 25, outubro de 1975, p. 18.

[49] V. nessa direção Renato da Silveira, "Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente", *Escravidão e invenção da liberdade*, João J. Reis (org.), São Paulo, Brasiliense/CNPq, 1988 p.195; J. Michael Turner, "A manipulação da religião...", p.62; Antonio Risério, *Carnaval ijexá. Notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano*. Salvador, Corrupio, 1981, p. 90.

[50] *Viver Bahia*, n.29, ano III (Carta de Zileide P. Silva).

[51] Luis Sérgio Barbosa, *Op. cit.,* p. 70.

[52] *A Tarde*, "Aniversário do governador", 16/09/1975.

[53] Ver, por exemplo, as matérias publicadas pela imprensa sobre a liberação do candomblé e as homenagens prestadas ao governador do estado: " 'Terreiros' poderão funcionar sem licença da Polícia", *A Tarde*, 24/12/1975; "Jorge Amado apoia a liberação dos cultos", *A Tarde*, 27/10/1975; "Liberação do culto afro-brasileiro já está com Procurador", *A Tarde*, 13/01/1976; "Liberação dos terreiros pode ser no Bonfim", DN, 14/01/1976; "Liberação pode sair", *Jornal da Bahia*, 15/01/1976; "Liberdade para terreiros", *DN*, 16/01/1976, "Terreiros vão bater em homenagem ao Governador do Estado", *A Tarde*, 26/07/1976; "Terreiros homenageiam seus dois benfeitores, *A Tarde*, 04/09/1976;

[54] "Federação de culto afro investiga pais-de-santo", *Tribuna da Bahia*, 20/09/1978.

[55] " 'Terreiros' poderão funcionar sem licença da Polícia", *A Tarde*, 24/12/1975.

[56] "Candomblés sem filiação não vai poder bater", *A Tarde*, 13/10/1976.

[57] Entrevista realizada em 16/03/1994.

[58] "Jorge Amado apoia a liberação dos cultos", *A Tarde*, 27/10/1975.

[59] "Juiz garante que não proibiu presença de menor nos terreiros", *Jornal da Bahia*, 03/08/1977.

[60] "Menor em candomblé só por necessidade", *A Tarde*, 03/06/1977.

[61] "Juizado garante..." .

[62] *Idem.*

[63] *Movimento*, n.32, 09 de fevereiro de 1976.

[64] *Idem,* p. 12.

[65] *Id.*

[66] É o que aparece na interpretação de Otávio Ianni, *A idéia de Brasil moderno*, São Paulo, Brasiliense, 1994, 2.ed., p. 148.

[67] *Movimento...*

[68] *Nêgo (Boletim Informativo do Movimento Negro Unificado)*, julho 1981, "A religião dos negros", p. 8-9.

[69] *1978-1988. 10 anos de luta contra o racismo. Movimento Negro Unificado*, São Paulo, Confraria do Livro, 1988, p. 42.

[70] Entrevista com Jaime Sodré...

[71] Entrevista com Valdina Pinto, makota do Terreiro de Tanurijunçara e presidente do Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra(CDCN), realizada em 15/03/1994.

[72] Entrevista com Maria José Lopes, assistente do Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra (CDCN), em 09/12/1999.

[73] Sobre as concepções e práticas nos movimentos negros, v. Maria Angélica M. Maués, "Questão negra/ projeto branco? Ou o pensamento negro no país do branqueamento", *Religião, política, identidade*, Josildeth G. Consorte e Márcia R. Costa (org.), São Paulo, Educação, 1988, p.25-38; "Movimentos sociais: os negros, cultura e resistência", Ana Lúcia E. Farah Valente e Neusa M. Mendes de Gusmão, *Religião, política...*, p.133-141 ; Kabengele Munanga, "Construção da identidade negra: diversidade de contextos e problemas ideológicos", *Religião, política...*, p.143-146; Luciana Ferreira M. Mendonça, "Movimento negro: da marca da inferioridade racial à construção da identidade étnica", Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 1996; João Batista de J. Félix, "Pequeno histórico do movimento negro contemporâneo*".* Lilia M. Schwarcz e Letícia Vidor de S. Reis (org.), *Negras imagens. Ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil.* São Paulo, Edusp/Estação Ciência, 1996, p. 214.

[74] Texto de Hamilton B. Cardoso, publicado em *Versus, Afro-América Latina* ("Os negros estão nas ruas"), n. 23, julho/agosto 1978, p. 34.

[75] v. Livio Sansone, " A produção de uma cultura negra (Da cultura 'creole' à subcultura negra. A nova etnicidade negra dos jovens 'creoles' surinameses de classe baixa em Amsterdam)", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 20, 1991, p. 121-134;

[76] *Apud* Jônatas C. da Silva, "História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia", *1978-1988. 10 anos de luta contra o racismo. Movimento Negro Unificado*, São Paulo, Confraria do Livro, 1988, p.15.

[77] Ocorria em âmbitos, por exemplo, entre artistas e cineastas. V. em Renato da Silveira, "O jovem Glauber..., a mudança de postura em cineastas com relação ao candomblé, que de alienação passou a exemplo de resistência cultural.

[78] *Apud* Micênio Santos, "13 de maio, 20 de novembro: uma descrição da construção de símbolos raciais e nacionais", *Dissertação de Mestrado*, IFCS/UFRJ, 1991, p. 149.

[79] George R. Andrews, *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988),* Bauru, Edusc, 1998, p. 337.

[80] Micênio Santos, p. 153.

[81] George R. Andrews, p.340; o Dia da Consciência Negra, desde 1988, consta do calendário oficial e está presente na Constituição Baiana, cap. XXIII, artigo 290 . Ressalto que, desde 02/07/1981, havia solicitações, através de abaixo-assinados dirigidos ao governo federal, do tombamento da Serra da Barriga; v. ofício dirigido ao Secretário de Cultura do MEC, Aloísio Magalhães, nesta data e, posteriormente, ofício do Ipeafro - Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros, em 20/11/1984, ao Diretor da Divisão de Conservação e Tombamento do SPHAN, ainda solicitando o tombamento da Serra da Barriga, seguido de milhares de assinaturas e justificado pela "difícil tarefa de recuperar, para estudo e pesquisas, os elementos da história negra no Brasil, grande parte dos quais destruídos através do tempo pela falta de atenção das autoridades públicas preocupadas com os bens culturais de origem européia".

[82] Sobre a postura anti-sincretismo a partir desse Conferência, v. Jocélio T. dos Santos, "As imagens estão guardadas: reafricanização", *Comunicações do ISER*, n. 34, 1989, p.50-8; Josidelth G. Consorte, "Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo", *Faces da tradição afro-brasileira*, Jeferson Bacelar e Carlos A. Caroso (org.), Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 1999, p.71-92.

[83] "A Tarde ganhou o Orixás", *A Tarde*, 04/06/1976.

[84] "Opaxorô de Oxalá para o governador", *Jornal da Bahia*, 03/09/1976; v. tb., "Opaxorô de Oxalá", *A Tarde*, 03/09/1976; "Opaxorô de Oxalá", *A Tarde*, 03/09/1976; "Candomblés", *Tribuna da Bahia*, 03/09/1976; "Candomblé vai à igreja com governador" , *DN*, 04/09/1976; "Candomblé", *Jornal da Bahia*, 05/09/1976.

[85] *Folha de São Paulo(FSP)*, 18/05/1978, "Anúncio com Mãe Menininha causa novos protestos". A objeção ao anúncio, com destaque para as opiniões do deputado Átila Nunes (MDB), contou também com o apoio explícito do jornal; o final da matéria dizia ser uma paródia grosseira sobre as tentativas feitas pelos produtores de um refrigerante para que o papa autorizasse, ao final da missa, a substituição do "amém" por uma frase promocional: "coca-cola is the best".

[86] "Bahia mostra a mais remota memória negra do Brasil", *Jornal do Brasil*, 06/10/1976.

[87] "Babalorixá condecorada", *A Tarde*, 22/04/77.

[88] A publicidade do aniversário de Menininha do Gantois pode ser comprovada em três jornais diários, "Começam homenagens a Menininha do Gantois", *Jornal da Bahia*, 29 e 30/01/1984; "Começa hoje festa de Mãe Menininha" e "Mãe Menininha será homenageada hoje por seus 90 anos", *Tribuna da Bahia*, 09/02/1984; "Homenagem a Menininha tem apoio do governo", *A Tarde*, 04/02/1984; a festa conjunta com a Febacab em "Candomblé", *Tribuna da Bahia*, 29/03/1978.

[89] V. por exemplo, Ruth C. L. Cardoso, "A trajetória dos movimentos sociais*",* Evelina Dagnino (org.) *Anos 90: política e sociedade no Brasil*., São Paulo, Brasiliense, 1994, p.81-90; Vera da S. Telles, "Sociedade civil e a construção de espaços públicos", *Anos 90...*, p.91-102; Evelina Dagnino, "Os movimentos sociais e a emergência de uma nova cidadania", Anos 90..., p.103-115; Antônio de Almeida, "Movimentos sociais populares: progressistas ou conservadores", *História e Perspectiva*, v.1, n.1, 1988, p.95-104; Inaiá M. M. de Carvalho e Ruth N. Laniado, "Transição democrática, políticas públicas e movimentos sociais", *O Estado e as políticas públicas na transição democrática,* São Paulo/Recife, Vértice/Massangana, 1989.

[90] Cf. Haroldo Abreu, "A trajetória e o significado das políticas públicas: um desafio democrático", *Proposta,* n.559, dez 1993, p. 5-15.

[91] V. Paula C. da Silva, "Educação pluricultural e anti-racista em Salvador – algumas experiências nos anos 80 e 90", *Educação e os afro-brasileiros: trajetórias, identidades e alternativas*, Salvador, Série Novos Toques/Programa A Cor da Bahia, 1997, p.137s, sobre as dificuldades da implementação da disciplina após a inclusão nos currículos; uma narrativa sobre o encaminhamento do projeto de inclusão da disciplina, pode ser vista em Ana C. da Silva, "Estudos africanos nos currículos escolares", *1978-1988. 10 anos de luta contra o racismo...* p.48-51; v. a publicidade do convênio da Prefeitura para a implantação da escola Obá Biyi, no terreiro do Axé Opô Afonjá, em "Crianças centradas nos 'Terreiros' terão comunidade", *A Tarde*, 02/06/1976; "Convênio da Prefeitura com Axé Opô Afonjá", *A Tarde*, 28/06/1976; "No Axé Opô Afonjá, uma experiência de comunidade", *Jornal da Bahia*, 06/07/1977. Sobre

propostas de uma pedagogia e didática interétnica no ensino fundamental v. Manoel de Almeida Cruz, *Alternativas para combater o racismo*, Salvador, Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, 1989.

[92] *Relatório da Gestão Setorial de Educação, Cultura e Desporto*, 1979/1985, MEC/Gabinete do Ministro, p. 204. v. também ofício n.212, de 10/10/1983, do Secretário da Cultura, Marcos V. Villaça, ao Secretário-Geral do MEC solicitando auxílio financeiro aos projetos culturais "Parque São Bartolomeu" (convênio com a Prefeitura Municipal de Salvador), com a justificativa de que esse "pretende, efetivamente, incorporar ao acervo de bens culturais da União, os Sítios onde se desenvolvem acontecimentos relevantes para a Memória Nacional, tendo como protagonistas grupos étnicos que integram e confirmam a nacionalidade brasileira", enquanto o apoio ao "Memorial Zumbi" (governo do estado de Alagoas) – "reside na firme convicção de que se deve conceder ao patrimônio cultural negro a mesma proteção que, usualmente, vem sendo prestada aos demais bens culturais brasileiros já consagrados.

[93] *Relatório da Gestão Setorial de Educação, Cultura...*, p.191. A Fundação Nacional Pró-Memória foi criada pela Lei nº 6.757, de 17/12/1979, sendo o órgão executor da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), que havia substituído, em 13/11/1979,o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O estatuto do SPHAN passou a ser de um órgão central de "Direção Superior e de Coordenação Nacional".

[94] Olympio Serra, "Questões de identidade cultural" , *Produzindo o passado. Estratégias de construção do patrimônio cultural*, Antonio A. Arantes (org.), São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 97-123.

[95] A decisão do Conselho Consultivo do SPHAN, cujo relator era o antropólogo Gilberto Velho, foi tomada com argumentações pró e contra o tombamento do terreiro, o que fez surgirem na imprensa acusações de racismo entre os seus membros. Alguns integrantes, com voto contrário ou abstenção, afirmavam ser um paternalismo o tombamento, enquanto outros pediam o adiamento da decisão. Um dos argumentos contrários ao tombamento foi o da não existência de direito de posse pelo Terreiro da Casa Branca. Algo que ajudou na decisão acalorada foi o prefeito Manoel Castro assegurar o direito de posse do terreno pela Prefeitura. Um outro argumento era o de que a religião mudava com o tempo e, que, portanto, como poder-se-ia tombar um bem mutável? V. a polêmica no artigo "Patrimônio tombou o mais antigo terreiro de candomblé do Brasil", *Tribuna da Bahia*, 01/06/1984.

[96] O processo de tombamento pela Prefeitura Municipal de Salvador (PMS), a partir de uma proposta elaborada em 1980, resultou no Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia - MAMNBA. Esse projeto, sob a coordenação de um antropólogo, Ordep Serra, e contando com a participação de técnicos da Prefeitura e o apoio da FEBACAB, CEAO/UFBA, visava o mapeamento dos terreiros e o estudo de um sítio sagrado das religiões afro-brasileiras, o Parque São Bartolomeu, localizado entre o subúrbio ferroviário e a região de Pirajá - Valéria. Para a viabilização do Projeto MAMNBA, foi realizado um convênio, em setembro de 1982, entre a PMS, Fundação Nacional Pró-Memória, a Fundação Cultural do Estado da Bahia, a Secretaria de Educação e Cultura e Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia do Estado da Bahia. V. *Monumentos negros da Bahia. Uma proposta de abordagem*, Salvador, PMS/Órgão Central de Planejamento-OCEPLAN, 1982; Projeto MAMNBA. Relatório I, Salvador, PMS/Casa Civil/Grupo de Coordenação de Assuntos Culturais, 1981. Sobre o Parque Metropolitano de Pirajá, criado através do decreto 5.363 de 28/04/1978 pela PMS, e as ações de movimentos sociais envolvendo a sua preservação e os projetos ali desenvolvidos, v. Ana Lúcia Formigli ("Apresentação"), "Parque Metropolitano de Pirajá:

história, natureza e cultura", *Coleção Cadernos do Parque*, Salvador, Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu, Editora do Parque, 1988; América L. César, "Projeto de formação de guias e guardiães do Parque São Bartolomeu", *Afro-Ásia*, n. 16, 1195, p. 161-168.

[97] O próprio Secretário de Cultura do MEC, Marcos V. Villaça, assegurava que haveria medida idêntica com terreiros em São Luís (MA) e Recife (PE). V. "Cultura negra da Bahia será preservada pelo MEC", *O Globo*, 09/09/1982; "Candomblé baiano inicia o Secretário de Cultura do MEC no ritual nagô", *Jornal do Brasil*, 09/09/1982; sobre o tombamento da Casa Branca, na imprensa baiana, v. "Candomblé acha que tombamento é pouco", *Jornal da Bahia*, 10/08/1982; "MEC quer preservar a cultura negra na Bahia", *A Tarde*, 09/09/1982; "O terreiro da Casa Branca será tombado", Correio da Bahia, 03/05/1984; "Conselho do SPHAN reunido hoje na Bahia", *A Tarde*, 31/05/1984; "Tombado terreiro da Casa Branca", *Tribuna da Bahia*, 31/05/1984; "Terreiro poderá hoje ser tombado", *A Tarde*, 31/05/1984; "Tombado o terreiro Casa Branca", *Tribuna da Bahia*, 01/06/1984, "SPHAN tomba terreiro da Casa Branca", *Jornal da Bahia*, 01/06/1984; "Casa Branca luta pela terra", Jornal da Bahia, 02/06/1984; "Edvaldo esclarece sobre tombamento", *Correio da Bahia*, 08/08/1985; na imprensa paulista, o destaque é da *FSP*, "A mãe de todas as casas" (Francisco Alvim), publicado no suplemento Folhetim, em 30/09/1984. Ver também o discurso de Marcos Villaça na *Revista da Construção Civil* (Órgão oficial do Sindicato da Indústria da Construção Civil do município do Rio de Janeiro), n.303, ano XXVI, janeiro de 1984, p. 11: " É preciso acabar com esta história de só tombar o barroco. Por que a exclusividade? Parece uma visão menor. Um terreiro de quase 300 anos como o da Casa Branca é o mais antigo do Brasil, não tem importância histórica? Os monumentos contemporâneos merecem toda a nossa atenção. Qual o palco onde se exibe a alma brasileira melhor que no Maracanã? ..." No início dos anos noventa, o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (Condephaat) tombou o Axé Ilê Obá, um terreiro de candomblé da nação ketu, localizado em Vila Facchini, na capital paulista. V. Vagner G. da Silva, *Orixás da metrópole*...p.183 e Rita de C. Amaral, "O tombamento de um terreiro de candomblé em São Paulo", *Comunicações do ISER*, ano 10, n.41, 1991, p.89-92, tanto no que se refere ao processo quanto a sua fundamental atuação como antropólogos inseridos nesse mesmo terreiro e responsáveis pelo encaminhamento do pedido ao Condephaat, presidido também por um antropólogo. V. o destaque da imprensa, "Estado tomba terreiro de candomblé de SP", *FSP*, 03/05/1990. O Axé Opô Afonjá, seguindo o mesmo processo da Casa Branca, foi, inicialmente, institucionalizado pela Prefeitura, em 1985 (gestão Manoel Castro – v. "Terreiro vibra com decreto do prefeito", *A Tarde*, 24/07/1985)), como área de proteção cultural e paisagística, e em dezembro de 1998, tornou-se o segundo terreiro de candomblé a ser tombado pelo IPHAN. Na presença de Dulce Pereira, presidente da Fundação Palmares, órgão do Ministério da Cultura que propôs o tombamento, o Ministro da Cultura, Francisco Weffort, assegurava que o Gantois seria o terceiro terreiro a ser tombado pelo governo federal, fato que ocorreu um ano depois, em 25/12/1999, quando das comemorações dos sessenta anos de iniciação da ialorixá Stella de Oxóssi e da entrega à sacerdotisa da Medalha da Ordem do Mérito Cultural. V. "Afonjá sob a guarda do Estado", *Correio da Bahia*, 16/12/1998; "Tombamento do Opô Afonjá deve sair em seis semanas", *A Tarde*, 16/12/1998; "Ilê Axé Opô Afonjá agora é reconhecido nacionalmente", *A Tarde*, 26/11/1999. Vale lembrar que algumas ações, nesse mesmo ano, foram tomadas pelo governo estadual da Bahia, como a desapropriação de dois imóveis situados em áreas contíguas ao Terreiro do Gantois; os imóveis causavam "constrangimentos" às práticas religiosas dos adeptos e foram incorporados ao terreiro. O depoimento do senador Antonio Carlos Magalhães que, juntamente com o governador do estado, se encontrava no ato, presidido pela mãe-de-santo Cleusa, e a ordem de serviço assinada no

terreiro pelo prefeito ilustram a leitura oficial : "não se pode ser prefeito ou governador da Bahia sem entender o sincretismo religioso e sua importância para as tradições culturais locais". V. "Desapropriação fortalece Gantois", *A Tarde*, 27/06/1998.

[98] É extraordinária a mobilização das entidades negras na época da elaboração da nova Constituição. As reivindicações perpassavam a introdução de disciplinas de línguas e história africanas, política de recuperação do patrimônio cultural negro, um maior espaço político e administrativo nos governos federal e estaduais, estabelecimento de critérios baseados na cor e sexo no preenchimento de vagas nas universidades públicas, em empresas, nas propagandas e em atividades artísticas dos meios de comunicação. Se essas propostas estavam mais circunscritas às entidades de caráter estritamente político, outras eram específicas de entidades relacionados ao universo afro-religioso. Um exemplo foi a realização de um debate na Assembléia Estadual, "A religião afro-brasileira na Constituinte", atendendo a solicitação de vinte e quatro terreiros de candomblé que reivindicavam uma revisão da educação religiosa nos currículos escolares, a restauração de terreiros, a inclusão de lideranças afros em ocasiões que tivessem a participação de lideranças religiosas, a divulgação dos fatos memoráveis e dos líderes negros nos currículos de primeiro e segundo grau. A repercussão na imprensa pode ser vista em "Negros fazem reivindicações a Tancredo", *Jornal da Bahia*, 27/111984; "Negros querem ampliar debate da Constituinte", *A Tarde*, 10/06/1985; "Cultura afro-brasileira contribui na nova carta", *Correio da Bahia*, 06/07/1989; "A religião na constituinte", Jornal da Bahia, 04/07/1989; "Terreiros", *Tribuna da Bahia*, 04/07/1989; "Candomblé marca presença", *Jornal da Bahia*, 06/07/1989; "Cultura negra quer atenção da Assembléia Constituinte", *Tribuna da Bahia*, 06/07/1989; "Negro quer capítulo", *Jornal da Bahia*, 05/08/1989. Observe-se também a emenda apresentada por diversas entidades - Olodum, APLB, Associação de Moradores do Calabar, Os Negões, o Grupo Cultural Afro-Brasileiro, Ilê Aiyê, Unegro, a Associação de Moradores do Engenho Velho da Federação, Niger Okã, o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, o CECUP -, à Assembléia Legislativa do estado da Bahia, objetivando a ampliação da carta constitucional com a inclusão de um capítulo específico sobre o negro na Constituição da Bahia. Ver discurso de João Jorge do Olodum apresentando a emenda na Assembléia Legislativa, em 09/08/1989, nos registros do Legislativo Estadual, n. 352/89, fl.01 a 06 e documento do Olodum "O negro na Constituição Estadual da Bahia – a luta e a vitória".

[99] *Relatório da Assessoria de Cultura Afro-Brasileira*, período agosto de 1985 a 1986, Ministério da Cultura (gestão Celso Furtado, Governo José Sarney).

[100] *Idem, p. 1.*

[101] *Ibid.*

[102] *Ibid., p. 2*

[103] Essa designação era atribuída, pelos militantes de partidos e organizações de esquerda tradicionais, àqueles militantes que estariam mais próximos de concepções da contra-cultura dos anos sessenta.

[104] *Assessoria de Cultura Afro-Brasileira* (com anexo de projetos prioritários*)*, Brasília, 26 de março de 1986, 09p, *mimeo*.

[105] *Ibid*, p.3. A Serra da Barriga só obteve tombamento legal através do Decreto n.96.038, de 12 de maio de 1988, governo José Sarney, que o considerava Monumento Nacional, desapropriando-a para utilidade pública. Em agosto desse mesmo ano, cria-se a Fundação Cultural Palmares, Lei n. 7.668, vinculada ao Ministério da Cultura, com a finalidade de "roborar

parte do que requestam os movimentos negros" e de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. V. "Do quilombo à Fundação Cultural Palmares", Brasília, Ministério da Cultura/ Fundação Cultural Palmares,*Caderno 1*, 1993; *Decreto n. 94.326*, de 13 de maio de 1987, dispondo sobre a coordenação do PORCEN - Programa Nacional do Centenário da Abolição da Escravatura, e o programa em "Cem anos da abolição 1888-1988, MinC-Ministério da Cultura/ Governo José Sarney/ Programa Nacional do Centenário da Abolição da Escravatura.

[106] V. *O Estado de São Paulo*, 11/12/1986.

[107] V. "Candomblé. O Estado pede desculpas", *Tribuna da Bahia*, 21/02/1988; sobre o preconceito nos jornais v. "Achado macabro", Tribuna da Bahia, 25/01/1988; "Mulher morta em 'magia negra'", *Correio da Bahia*, 14/06/1990; acerca da proibição oficial de ebós nas vias públicas, v. "Proibido macumba na rua", *Tribuna da Bahia*, 11/12/1986; "Proibição de despachos considerada como ilegal", *A Tarde*, 178/12/1986; "Polícia ainda persegue casas de candomblé*", Tribuna da Bahia*, 02/06/1984; "Estão futucando o cão com vara curta", *Tribuna da Bahia*, 24/12/1986.

| Mobilização política e normatização de conflitos: o conselho negro |

Quais os mecanismos que o Estado brasileiro criou no período posterior à *abertura democrática* para as questões apontadas pelos movimentos negros? Vainer (1990) indica, num estudo direcionado até os anos cinqüenta, que, ao lado da democracia racial, existe a crença de que o Estado brasileiro é relativamente neutro nas políticas raciais. Atentando para as últimas décadas, nota-se que políticas raciais têm sido elaboradas em direção a uma espécie de "comprometimento" oficial para com a população afro-brasileira.

A visualização de uma política formulada pelo Estado e direcionada à população negra deve ser compreendida em momentos distintos. Até o advento da Nova República, os órgãos públicos pensavam e elaboravam diretrizes estritamente no campo da cultura, sem influência ou mesmo interferência direta dos movimentos negros. A política desenvolvida foi marcada por um processo de institucionalização do Estado, através do incentivo à criação de serviços nacionais de música, artes plásticas e folclore, de casas de cultura, da colaboração com universidades, funcionamento de projetos de natureza cultural, e preocupação com monumentos particulares tombados pelo patrimônio histórico[1].

O processo de redemocratização do país e a atuação de movimentos e instituições negras, nos anos oitenta, levaram a uma mudança significativa na criação e implementação de novas políticas por parte do Esta-

do. Nesse período, emergem conceitos e representações sobre a necessária história da presença dos "vencidos e esquecidos", assim como uma participação de segmentos dos movimentos negros na implementação de políticas culturais estatais.

O Estado criou um ajustamento simbólico na Constituição de 1985 que reflete uma tentativa para estabelecer um tipo de ideologia de tolerância, e que Bolívar Lamounier já havia observado como tendência ao "compromisso" (*apud* HASENBALG, 1979, p.245). E isso se refletiu em outras Constituições, no interior da Federação, como por exemplo a da Bahia, que, como destacamos, possui um capítulo específico (XXIII) sobre o negro. Além disso, o Estado realizou ações em âmbitos diversos, que incluíram tombamento de terreiros de candomblé, estímulos a eventos culturais afro-brasileiros, introdução, no caso particular da escola pública baiana, de uma disciplina denominada Introdução aos Estudos Africanos, e regulamentação de um conselho de defesa da comunidade negra. Por conseguinte, estabeleceu-se, através dos referidos conselhos, uma representação institucionalizada (O' DONNELL, 1989), com relativa autonomia por parte dos seus representantes.

Pode-se, portanto, afirmar que existe um conjunto de representações oficiais acerca da população afro-brasileira marcando a presença do Estado na elaboração destas políticas. A princípio, o objetivo dessas políticas parece ter sido o desenvolvimento de pressões integracionistas (FERNANDES, 1978) que não afetariam a desigual concentração de salários entre brancos e não-brancos (BARRETO, 1993; CASTRO; BARRETO, 1998), o prestígio social e as relações de poder. Assim, embora uma política que favoreça a mobilidade social não exista, há uma constante reafirmação simbólica da importância da população afro-brasileira na história e na cultura do país. A Constituição Federal, por exemplo, estabelece que a sociedade brasileira é marcada na sua formação pela presença desta população e que o racismo é um crime inafiançável.

Se existe uma ação pública por parte do Estado em direção aos afro-brasileiros, de que forma os movimentos negros contribuíram para a sua formulação e implementação?

Se nas últimas décadas ocorreram transformações na construção da imagem da população afro-brasileira, bem como no desenvolvimento de tipos particulares de intervenção política, também deve-se perceber o papel ativo dos movimentos negros na criação dessas políticas. A mudança de atitude do Estado para com os afro-brasileiros e a criação de políticas contra a discriminação racial são, geralmente, percebidas como o resultado de pressões das organizações (BAIRROS, 1992) e dos conselhos de defesa da comunidade negra. Os movimentos negros teriam buscado ocupar espaços administrativos, políticos e simbólicos na relação com o Estado, visando construir uma nova realidade política e social (AGIER; CARVALHO, 1992). Neste sentido, rejeitaram o mito da democracia racial e apontaram novos pontos de vista sobre a desigualdade socioeconômica. É importante, entretanto, notar que os movimentos negros têm diferentes opiniões acerca de sua participação no desenvolvimento das políticas sociais. Algumas lideranças expressam essas diferenças:

> Nós brigamos muito por espaço. Agora, contestamos o espaço conquistado [...] devemos simplificar mais as coisas, usar um palavreado acessível para o povão e tentar negociar com as pessoas. (Vovô, Ilê Ayê, *In: Movimentos...*, 1988)

> Depende de quem ele coloca. Conforme quem for convidado, a gente pode acreditar mais no que o governador ou o prefeito propuserem. Começa uma abertura, é uma oportunidade. [...] agora, chamaram quem está mais perto deles. (Bira, Ilê Ayê, *Idem*)

> Precisamos formar quadros para ler esta conjuntura e definir novas estratégias. [...] Se hoje isto é cooptado pelo Ministério da Cultura, a gente constrói outras coisas [...] O negro está fazendo política. Fazendo a sua e a outra também. (João Jorge, Olodum, *Idem*)[2]

As questões acima mencionadas permitem diferentes interpretações do papel do Estado brasileiro nas relações raciais. Por outro lado, nas últimas décadas, as políticas raciais e suas conseqüências têm sido pouco analisadas pelos cientistas sociais. Se existe, sobremaneira, um conjunto de pesquisas sobre a cultura afro-brasileira, falta uma reflexão efetiva sobre a mobilização racial e o papel das instituições públicas, que permita perceber a dimensão racial na moderna sociedade brasileira.

A participação de representantes dos movimentos negros em instituições públicas é recente na cena política brasileira. Isto pode ser explicado pelo processo de redemocratização e pelo fato de que a participação em instituições oficiais é vista por alguns líderes como uma forma de legitimação das elites brancas e das suas políticas. Dividir o espaço nas mesmas instituições de que brancos ou conservadores participam, significaria reiteração da "hegemonia branca".

Além de uma mudança qualitativa na dinâmica sociopolítica e racial, há uma dupla tensão, nem sempre explícita, entre lideranças negras e instituições estatais e políticas. Muitos negros exercem um papel significativo em instituições estatais e demonstram satisfação com seus trabalhos para a comunidade afro-brasileira. No entanto, eles reconhecem a falta de uma política mais global contra a discriminação racial, assim como as suas próprias limitações nos órgãos do Estado. Essa análise nos faz tecer duas considerações. Primeiro, nos anos noventa, ao contrário dos decênios anteriores, as reivindicações dos movimentos negros privilegiam menos o resgate histórico e cultural que a busca de reafirmação da cidadania. Segundo, esse novo posicionamento dos movimentos, aliado às denúncias constantes da existência do preconceito racial, levaram as instâncias oficiais a reelaborar novos discursos e implementar novas práticas.

A criação dos Conselhos: uma reestruturação estatal

Os conselhos de defesa da comunidade negra foram criados no período posterior à redemocratização da sociedade brasileira, e a partici-

pação de representantes de instituições negras é o elemento fundamental que marca a sua legitimidade.

A discussão sobre políticas públicas e o seu impacto perante a população afro-brasileira é relevante se observamos que os Conselhos têm-se mostrado, desde a sua criação, nos anos oitenta, como órgãos que legitimam a ação estatal, principalmente levando em conta que o recrutamento dos seus representantes é feito por indicação de instituições como as secretarias estaduais, organizações ligadas ao âmbito da cultura e da política e personalidades do meio acadêmico.

A criação do Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra, na Bahia, pode ser vista como resultado de uma conjuntura política nacional que, no ano da eleição de Tancredo Neves, candidato da Aliança Democrática no Colégio Eleitoral (1985), proporcionaria uma mobilização política de organizações da sociedade civil como as de direitos humanos, sindicatos e entidades negras. Um exemplo: a Frente Nacional Afro-Brasileira, reunida em Uberaba-MG, procurava "formas de assegurar espaço político e administrativo junto aos próximos governos federal e estadual", reivindicando a introdução de línguas africanas nos currículos de ensino de diversos níveis e a implantação de uma política de recuperação do patrimônio cultural negro do Brasil[3].

Essa mobilização política continuaria com a ascensão de José Sarney à presidência da República, como pode ser observado na proposta de criação de um Conselho Negro de Ação Compensatória, "subordinado à Presidência da República e a nível interministerial"[4] .

A situação política do país proporcionou a eleição de vários governadores de partidos de oposição, maioria do PMDB, o que significava a inserção de práticas políticas diferenciadas daquelas do período autoritário: o governo Franco Montoro (PMDB-SP) criou, em 1984, o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra; o governo Waldir Pires (PMDB-BA), o Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra (Codecon), em 15 de julho de 1987; o governador Alceu Collares (1988)

cria o CPDCN – Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul, em 04/05/1988; e o governador Leonel Brizola (PDT-RJ), em abril de 1991, a Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Negras (Sedepron)[5].

Em razão do Conselho criado pelo governador Franco Montoro ter sido o referencial tanto da reivindicação de lideranças negras quanto de criação de conselhos em outros estados, inicialmente, discutirei a sua constituição, organização e propostas de ação em três momentos: os anos de 1984 (o da sua criação), 1988 (o ano comemorativo do centenário da Abolição da Escravatura) e 1992 (ano em que há a efetivação do Conselho baiano). O material de análise é o jornal do próprio Conselho, editado nesse período.

O objetivo é pensar de que modo a criação de órgãos de natureza diferenciada na sua composição e recrutamento, mas com objetivos similares de defesa das população negra, foram pensados e implementados em conjunturas e espaços distintos, por governos de centro-esquerda e centro-direita[6].

No intuito de ampliar o escopo da análise, verifico como a experiência dos conselhos de defesa das populações afro-brasileiras foi empreendida e de que modo a articulação política/cultura foi pensada na sua estruturação e nas suas práticas. A partir da experiência paulistana, discuto a singularidade do Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra (CDCN) na Bahia; criado, por um governo de centro-esquerda (PMDB), em julho de 1987, o Conselho teve a sua implementação somente quatro anos depois, no governo do Partido da Frente Liberal (centro-direita), governo ACM[7].

O Conselho paulista: o discurso da legitimidade e da competência

A avaliação da Comissão Executiva do Conselho paulistano foi de que havia um novo reconhecimento (presume-se, dos governos estadu-

ais) da contribuição dos negros ao país. A criação do Conselho foi vista como "a maior conquista do negro no Brasil após o 13 de maio". Os significados dessa leitura podem ser direcionados para o campo exclusivamente da política; observemos a seguinte afirmação:

> os afro-brasileiros sempre deram o que têm de melhor por este país, só que até pouco tempo poucos tiveram sensibilidade ou coragem de reconhecer nossa importante contribuição [...]. Segundo dados oficiais, mais de 44% da população brasileira é negra, no entanto, para nossa infelicidade, nas várias esferas do poder, essa enorme massa humana não conseguiu ainda o mínimo de representatividade. Somos maioria do povo mas não somos quase nada a nível de participação no poder. Isso se deve a muitos fatores, principalmente ao mal disfarçado racismo[8].

Se o discurso é contundente em relação ao papel a que é relegada a população negra, o que significa dizer, crítico às elites e instâncias oficiais, também era direcionado para o interior dos movimentos negros, como veremos a seguir.

Na avaliação do Conselho, dois momentos, no período pós-abolição, podem ser compreendidos através dos seguintes discursos: i) o ressentido ii) o moderno. O primeiro discurso abarcaria denúncias de discriminação racial no trabalho, em hotéis, restaurantes; o discurso moderno, além de "discurso denunciador, consistia na ação concreta no sentido de eliminar os focos da discriminação".

O Conselho paulista apresentava-se, portanto, como "o mais legítimo instrumento desta fase nova", posto que

> representa um avanço político e social que só será devidamente avaliado a médio prazo. A sua criação já é uma marca histórica; já que pela primeira vez se reconhece oficialmente aquilo que os cientistas sociais e a população já conheciam muito bem: a discriminação racial sofrida pela população negra em nosso país. O tema é polêmico, mas deve ser tratado com firmeza, coragem, inteligência e criatividade, a fim de evitar mal entendidos – tanto por parte dos brancos como dos não brancos[9].

O discurso direcionado aos integrantes dos movimentos negros pode ser visto na definição do Conselho como um "instrumento político, mas com características específicas". Na sua instrumentalização, a ação do Conselho era vista pela constituição de uma equipe "multidisciplinar, onde a competência e o profissionalismo se sobreporão à improvisão a ao voluntarismo; marcas dos movimentos negros no Brasil"[10]. As distinções com os movimentos negros tornavam-se, portanto, manifestos através de signos que priorizavam uma espécie de oposição: competência e profissionalismo (atributos de quem compunha o Conselho) *versus* improvisação e voluntarismo (características dos movimentos negros).

Ao priorizar esses instrumentos de ação política, os integrantes do Conselho mostravam diferenças substanciais entre essa instituição, vista como "um instrumento democrático (está aberto a todos aqueles que tenham algo a contribuir e que queiram realmente trabalhar)", e as organizações políticas negras tradicionais ou mais recentes. Isso não é de todo estranho, visto que estava em jogo a busca de uma nova representação sociopolítica oficial, diferenciada das existentes.

A criação de um órgão oficial voltado para a "comunidade negra" indicava a possibilidade, obviamente na perspectiva de quem nele estava, de uma real participação política e administrativa, em nível estadual e federal, pois o candidato Tancredo Neves havia sinalizado com a incorporação "dos anseios da comunidade no que diz respeito às possíveis mudanças na estrutura social, política e econômica do País"[11].

As metas traçadas, inicialmente, pelo Conselho, convergiam para a organização com vistas à "real emancipação" do negro. Um outro objetivo que se destaca é a visão de que o papel principal do Conselho é o de "reunir os negros hoje divididos"; nessa direção, pode-se entender a seguinte afirmativa: "a importância do entrosamento entre as várias comunidades está acima de qualquer diferença, principalmente pelo momento político brasileiro de hoje"[12]. Mas, quais seriam essas diferenças? Basicamente, as de ordem política, haja vista a pluralidade de organizações negras existentes e as suas distintas perspectivas ideológicas.

O Conselho colocava-se, portanto, como capaz de regular essas diferenças. Não seria por demais argumentar que sobressai a visão de um órgão oficial capaz de normatizar os conflitos políticos existentes entre diversas organizações negras, principalmente se levarmos em conta a inserção de representantes dos partidos políticos, predominância de esquerda, na composição do Conselho em 1988. Além do PMDB (partido que reelegera o governador do estado de SP), participavam representantes do PCB, PSB, PDT e do PC do B.

Se essa participação ultrapassava a mera circunscrição das organizações negras e absorvia a representação formal de partidos políticos, estamos perante uma instituição que almeja, de modo empírico, uma regulação de conflitos e tensões, incluídas aí a política formal, na esfera de uma macro-política estatal.

Se alguns estudos apontam para o papel regulador do Estado moderno perante a temática étnico-racial[13], e sendo o campo político, como observa Bourdieu (1998, p.164), "o lugar em que se geram, na concorrência entre os agentes que nele se acham envolvidos, produtos políticos, problemas, programas, análises, comentários, conceitos, acontecimentos", a instituição do Conselho não só legitima essa ação estatal como o investe de uma outra atribuição: possuir capital simbólico para amenizar as diferenças ideológicas existentes entre as diversas instituições negras no que tange à prática política. Há, portanto, um regulador das tensões existentes entre as diversas instituições negras.

A mediação política do Conselho paulistano também se observa pela leitura que os seus membros fazem da "pulverização" das entidades negras no Brasil. Nos anos oitenta, era extraordinário o número de organizações negras no país. Em 1988, das 343 entidades catalogadas pelo ISER, 143 (40%) encontravam-se no estado de São Paulo[14]. Não é por acaso o uso constante de termos como "integração", "união" nos discursos elaborados por seus representantes. Observemos um trecho do editorial no primeiro número do jornal do Conselho:

> É preciso que a comunidade negra hoje, mais do que nunca, organizada e unida, possa realmente participar de todo esse processo de reestruturação nacional, sob o risco de, não o fazendo, estar fadada a amargar, por muito tempo ainda, uma marginalização que grupos dominantes procuram nos impingir.

Por essa razão, penso que a estratégia elaborada para a existência e o funcionamento do Conselho deve ser vista tanto na sua composição e organização quanto nas atribuições e estratégias.

O Conselho paulista compunha-se de 10 representantes da sociedade civil e 01 representante de cada uma das seguintes Secretarias: Governo, Economia e Planejamento, Justiça, Educação, Promoção Social, Relações do Trabalho, Cultura, Segurança Pública, e Negócios Metropolitanos, sendo que havia 01 suplente para cada representante das Secretarias e 08 suplentes para os da sociedade civil.

Para a sua operacionalização, foram criadas comissões de trabalho (relações do trabalho, educação, saúde, segurança, justiça, cultura, comunicações, economia e planejamento, interior, menor), constituídas por especialistas, "ou pessoas interessadas, negras e brancas, que não deverão ser necessariamente conselheiros", e quatro assessorias técnicas (comunicações, sistemas e métodos, relações internacionais, jurídica)[15].

A sua atuação dirigia-se para a capital e o interior do estado através da criação de delegacias regionais, nas sedes das regiões administrativas do estado, e núcleos municipais; as delegacias regionais, localizadas nas cidades de grande porte, tornavam-se o elo de ligação com o Conselho, e os núcleos municipais seriam instalados em cidades de menor porte; cada núcleo ou delegacia teria como coordenador uma liderança local.

A escolha das delegacias ou núcleos regionais e a forma de recrutamento dessas lideranças obedeceram a alguns critérios:

> foi feita uma pesquisa abrangendo desde a área ociosa ou a ser alocada ou de propriedade do Estado em cada região, pessoas a serem comissionadas, lideranças identificadas em cada cidade, além de inquirir sobre a existência de entidades negras ativas, eventos regionais típicos, até a necessidade da visita desta executiva[16].

As atribuições determinadas em lei consistiam em ações que englobavam diversas áreas em defesa dos interesses da população negra: i) fiscalizar a correta aplicação de legislação favorável à comunidade; ii) desenvolver projetos e apresentar sugestões aos poderes executivo e legislativo; iii) apurar denúncias de discriminação racial ou de violência policial.

As estratégias de atuação do Conselho, no interior paulistano, podem ser observadas como uma tentativa de ampliação das funções do órgão estatal. Ele incorporava ações que se encontravam em secretarias específicas, como a viabilização de centros culturais, a criação de creches e de projetos que visavam o "desenvolvimento de trabalhos" para a "melhoria das condições das inúmeras entidades negras locais"[17]. Nos anos posteriores à sua criação, essa estratégia incorporou outras preocupações, como a inserção da "comunidade negra" em setores produtivos do mercado.

Uma alternativa pode ser vista na proposta da criação de "bolsões de desenvolvimento comunitário" que, amparada numa premissa de solidariedade e identidade entre os negros, era ressaltada como prioritária na atuação do Conselho. A identidade "comunitária" traduzia-se menos como uma estratégia de ascensão social que como "luta pelo poder". Chamo a atenção para esse fato, pois alguns estudos têm apontado a estratégia de solidariedade exercitada pelos negros com vistas à ascensão social, num contexto de marginalização[18].

O estabelecimento de uma identidade "comunitária" do Conselho direcionava-se para o entrelaçamento de duas "variáveis" – ideal comunitário e "interesses específicos em comum" – que, associadas ao planejamento, à obtenção de recursos e à competência, promoviam o surgimento de novas lideranças. Enfim, almejava-se uma espécie de profissionalização daqueles que teriam uma maior probabilidade de sucesso na concorrência, tanto no plano político quanto mercadológico.

O desenvolvimento dos "bolsões de desenvolvimento comunitário" realizava-se no Conselho através de encontros chamados de "arregimentação

de microempresários". Vejamos os objetivos: "i) aproximar, para discussão dos problemas afins, pessoas com preocupações empreendedoras; ii) mapear o negro, micro, pequeno, médio e grande empresários (se houver); iii) apoiar a formação de novas empresas e incentivar o desenvolvimento das existentes; iv) organizar as reivindicações dos associados em interesses voltados à reserva de mercado; v) dotar os associados de um aparato técnico multidisciplinar, a custos inferiores aos do mercado; vi) preparar os participantes para fornecimento ao setor público"[19]. Se esses quatro objetivos refletem a "desigualdade", em nível de uma representação "racial" para quem compunha o mercado – observe-se a dúvida, posta entre parênteses, se existiriam grandes empresários negros – também mostravam a expectativa de uma provável capacitação, por parte de um órgão criado pelo estado, para suprir essa desigualdade.

O Conselho procurava, portanto, legitimar ações que propiciassem a líderes empresariais negros um capital simbólico com vistas à ascensão ao poder, assim como se propunha a ser o fomentador de uma possível identidade sócio-racial daqueles negros que a sociologia na Bahia, nos anos oitenta, apontava como "os negros que dão certo"[20].

Nos anos que se seguiram à sua instituição, o Conselho paulistano tornou-se um referencial na reivindicação de lideranças negras para a criação de conselhos no âmbito federal. O Presidente da República, José Sarney, em maio de 1986, recebia proposta de "psicólogos, professores, advogados, estudantes e atores", para a criação de um Conselho de defesa dos direitos da "raça negra" , nos moldes do Conselho Nacional de Defesa do Direito da Mulher, e vinculado ao Ministério da Justiça; na Bahia, algumas lideranças negras faziam a mesma reivindicação[21].

Observemos um artigo de João Jorge S. Rodrigues, diretor do Olodum, publicado em janeiro de 1987, seis meses antes do Decreto-Lei estadual que estabelecia o CDCN como o órgão vinculado à estrutura da Secretaria de Justiça e Direitos Humanos. O artigo, publicado em um jornal que havia apoiado a eleição do candidato do PMDB (Waldir Pires), era um

apelo à criação de medidas semelhantes às que ocorriam no sudeste brasileiro, pois reivindicava "a abertura de canais diretos da comunidade afro-baiana com o governo, sem as defasadas formas de tutela dos governadores até então". O argumento era que o novo governador baiano deveria ter como prioridade enfrentar o racismo, considerado como "uma doença que afeta gravemente a sociedade brasileira e tornou-se oficialmente uma política de Estado".

O Conselho baiano

Apesar de ter sido criado no governo peemedebista, o CDCN somente foi regulamentado em 1991, no governo do PFL. Esse fato nos faz argumentar que a análise dos Conselhos em distintos Estados não pode desprezar as injunções políticas, tanto em nível nacional quanto local, que correspondem aos momentos de emergência e execução propriamente dita de um programa de governo e da participação das entidades negras[22].

Com o objetivo de perceber as razões manifestas na sua criação e posterior implementação, inicialmente, discutirei o processo que leva à sua constituição e composição, demonstrando a sua tensão intrínseca com o governo estadual, para tentar perceber a sua dinâmica processual através de discursos de seus componentes e do registro das atas das sessões ordinárias e extraordinárias no período de 1992 a 1998. A investigação no CDCN implicou em considerar a posição dos representantes das entidades no Conselho, bem como o seu envolvimento nas ações, discussões e conflitos no órgão, relacionando o "comportamento" dos seus representantes em circunstâncias similares para verificar as regularidades dos temas e as normas conflitantes ali presentes. Esses representantes podem ser vistos no Conselho como aqueles que detêm um poder circunstanciado através de sua identificação com uma entidade negra, o que significa a ocupação de um status específico mas, também, eles podem ser vistos como indivíduos que, em situações de escolha, conflito e decisão fazem uso de argumentos que vão corroborar a sua postura política.

Como entender a reivindicação de entidades negras pelo Conselho e a sua não-regulamentação por um governo que o tinha criado? De acordo com Valdina Pinto, sua primeira presidente, as instituições e militâncias negras acreditaram no governo de Waldyr Pires com o objetivo de estarem "perto do poder público para obter as reivindicações e referendar as conquistas" na nova carta constitucional. Mesmo percebendo um sentimento de desilusão manifesto nos militantes, em relação ao governo peemedebista, o que haveria propiciado a não implementação do Conselho?

Duas razões se apresentam. A primeira, revela os limites de uma instituição no plano burocrático do estado, mesmo com sua reestruturação em um período marcado por efervescência de mobilização política. Na entrevista com Maria José Lopes do E. Santo[23], assistente do Conselho desde a sua implementação, questionei a razão de militantes representativos de entidades negras reivindicarem um Conselho à época da elaboração da nova carta constitucional, e depois não pressionarem o governo peemedebista. A sua leitura é que um grupo reivindica, mas depois abandona a sua consecução: "o movimento, a comunidade recua depois de assegurar na constituição; esbarrou na questão de cargos (os conselheiros)", pois o Conselho foi concebido como um órgão colegiado, sendo que a remuneração dos conselheiros tornou-se crucial: "não foi concedido os jetons" pelo governo peemedebista, pois na reforma administrativa de 15/07/1987, o artigo 48 impedia o pagamento de gratificação a conselheiros e outros órgãos colegiados da administração, exceto o conselho Estadual de Educação, de Cultura, Fazenda e Penitenciário. Mesmo sendo visto como um impeditivo para a implementação no governo de Waldir Pires, a não concessão dos jetons manteve-se no governo que o regulamentaria.

De acordo com Maria José Lopes, até a regulamentação do Conselho, não havia espaço e nem material para o seu funcionamento; mas, mesmo sem um projeto na Asplan (Assessoria de Planejamento), havia dotação no orçamento. A Lei do Orçamento para 1988, 4.761, de dez/87,

previa uma dotação geral para a manutenção de "Conselhos", como o Conselho Penitenciário e Direitos Humanos – "a menina dos olhos, em se tratando de prioridades, pois o Secretário de Justiça é o próprio presidente do Conselho". Havia também uma dotação orçamentária de 1989 que incluía, de modo mais específico, material de consumo, outros serviços e encargos. A dotação de um ano para o outro aumenta, mas quem se beneficiou foi o Conselho Penitenciário, o Conselho de Proteção aos Direitos Humanos, o Conselho de Entorpecentes e o Conselho da Mulher, pois inicialmente somente esses estavam regulamentados. Somente a partir de 1992 é que haverá desmembramento do orçamento para os diversos Conselhos. Um outro problema relativo à reestruturação estatal diz respeito à especificidade do órgão na burocracia e no plano administrativo, pois o CDCN não possuía uma vinculação com um outro órgão federal como, por exemplo, o Conselho da Mulher, que estava vinculado ao Ministério da Saúde. O que havia era uma política nacional voltada para a população afro-brasileira, no âmbito da Fundação Palmares.

A segunda razão pela qual, provavelmente, o Conselho não foi desde logo regulamentado, é que a reivindicação pressupunha um órgão que não fosse meramente consultivo, como observa Zulu Araujo (Z.A.), produtor cultural e ex-membro do Olodum – "o movimento queria um órgão representativo" – o que significa dizer que uma estratégia de exercício do poder em órgãos estaduais deveria ser visualizada nas reivindicações das entidades.

A composição

A partir de maio de 1991, gestão ACM, inicia-se o processo de regulamentação e implementação do CDCN, através de um ofício do Secretário de Justiça e Direitos Humanos, Antonio Maron Agle, solicitando às entidades negras a indicação de representante e suplente para a composição do Conselho, e envio do currículo do indicado, pois todos seriam sabatinados pela Assembléia Legislativa. Destaco um trecho do ofício,

onde se define a competência do órgão, pois é revelador da absorção, pelas elites políticas, de discursos e termos (observe-se o uso de "comunidade") até então restritos aos movimentos negros:

> Ao Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra, entre outras atribuições, compete formular diretrizes e propor medidas que visem assegurar e ampliar os direitos da Comunidade Negra; a assessorar o Poder Executivo; acompanhar a elaboração e execução de programas que repercutem sobre os direitos e interesses da Comunidade Negra; defender política de melhoria da Comunidade Negra em todos os níveis de atividades do interesse e importância para o desenvolvimento daquela comunidade [...]. Os nomes indicados serão submetidos à apreciação da Assembléia Legislativa, na forma do & 4 º do artigo 17, da Lei n º 4.697 e, após a aprovação, nomeados pelo Senhor Governador do Estado[24].

A princípio pode parecer que estamos diante de uma mera retórica de um novo discurso estatal, entretanto o que me parece significativo é que ela se ampara numa legitimidade, pois a participação no órgão era buscada em instituições não-estatais. A sua eficácia está justamente em reforçar uma legitimidade proveniente da participação de setores da sociedade civil; e é por não reconhecerem a legitimidade, do órgão perante a população negra, assim como por visualizarem os limites do órgão em um governo considerado de centro-direita, que algumas entidades se recusam a indicar representantes. A recusa decorre ainda da visualização relativa ao campo político, com características de competição por um capital simbólico: a representatividade. Mesmo sem uma argumentação explícita acerca das razões, é o que se depreende de algumas entidades – Terreiro do Axé Opô Afonjá, Terreiro da Casa Branca, Conselho de Entidades Negras e Unegro, entidade geralmente identificada como ligada ao PC do B – não terem respondido ao ofício do Secretário da Justiça[25]. A única que se recusou a participar e enviou um ofício foi o MNU , em 17 de janeiro de 1991:

> a nossa entidade não indicará um representante para o Conselho Estadual de Desenvolvimento da Comunidade Negra. Entretanto, colocamo-nos à disposição do referido Conselho para colaborar em

> iniciativas que visem a promoção do cidadão negro e a luta contra o racismo e a violência policial que se abate no Estado sobre a população negra. Saudações palmarinas.

Posteriormente, através do ofício n º 338/95, de 25/05/1995, o MNU solicita ao Secretário de Justiça a indicação de dois representantes do MNU no Conselho Estadual de Proteção de Direitos Humanos (CEPDH) para apreciação na Assembléia.

No convite às entidades para a composição do Conselho, observa-se uma estratégia de seleção daquelas que possuíam uma maior legitimidade, fossem de conteúdo político mais explícito ou de maior referência no âmbito da cultura, com destaque para as religiosas, como os terreiros de candomblé.

> depois da publicação do Decreto de 09/04 que regulamenta o Conselho, visitei as entidades, de modo informal. Procurei as entidades que estavam na ativa, o MNU, Jônatas do Ilê Ayê. (Maria José Lopes do Espírito Santo, 23/12/1999)

E aqui reside uma significativa diferença em relação ao Conselho paulistano; enquanto o CDCN, desde a sua composição, tem uma expressiva participação de terreiros e entidades religiosas, o Conselho paulista somente em 1999 passa a ter um representante da comunidade religiosa[26]. Além da participação formal de representantes do campo religioso, vários são os representantes de entidades e de instituições não religiosas que possuem uma vinculação com algum terreiro de candomblé. Esse fato pode ser compreendido pelo que Michel Agier argumentou sobre a dinâmica do espaço afro-baiano, no que se refere ao poder e à cultura. Entre os componentes do "meio negro", sejam eles pertencentes aos terreiros de candomblé, grupos de capoeira, sociedades beficentes, militantes de um grupo político, ou participantes de um grupo cultural, a participação mesmo em um evento como o carnaval, revela aspectos de integração política, ideológica e relacional percebidos por um quadro estruturado de sociabilidades[27]. O indivíduo pode ter um posto hierárquico em algum terreiro e

ser membro de um grupo cultural como Ilê Ayiê ou Olodum; ter parente na estrutura religiosa de um terreiro e ser militante de grupo político; pertencer a uma irmandade religiosa como a de N. Srª do Rosário dos Pretos e ser militante de um grupo político.

Observe-se, na escolha das entidades religiosas que participariam do Conselho, a preferência por grandes terreiros e entidades como Febacab, que mantêm entre si uma certa tensão, pois sabe-se que esses terreiros se auto-representam e a Febacab legalmente representa um número significativo de terreiros pequenos e médios. Assim também foi a escolha do Instituto Nacional Órgão Supremo Sacerdotal da Tradição e Cultura Afro-Brasileira, convidado por "ter uma abrangência maior, a nível nacional e internacional"[28].

Houve também indicações que traduzem articulações de prestígio, legitimidade e proximidade com o poder público. Os antropólogos Vivaldo da Costa Lima, diretor do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural, e Júlio Braga, diretor do CEAO, encaminharam, respectivamente, ofícios ao Secretário de Justiça indicando o antropólogo Jeferson Bacelar para suplente por ser um "especialista inclusive nos estudos étnicos e políticos de minorias" e Jocenira F. Barbosa Pereira, também como suplente, destacando-a como "filha de Olga de Alaketo". S., representante do Muzenza no aspecto formal, de modo não formal é representante da Secretaria do Governo, demonstrando uma forma criada para mais uma representação do governo estadual.

A indicação do Afro-Brasil (Associação Nacional para maior Participação da Descendência Africana) foi encaminhada por um pedido do diretor dessa entidade ao Secretário de Saúde, seu amigo pessoal. Em um ofício de 15/04/1991, registrado em cartório e dirigido ao Secretário de Justiça e Direitos Humanos, mas aos cuidados do Secretário de Saúde, ele afirma:

> o Afro-Brasil em reunião da Diretoria decidiu indicar o seu representante, o radialista José André do Nascimento (presidente) ao

> Conselho [...] o Afro-Brasil foi fundado em 23/03/1981, reconhecido de utilidade pública pela Assembléia Legislativa, cf. Lei é proprietária do Jornal Afro-Brasil e do Programa Radiofônico Afro-Brasil.

Após o período de solicitação de indicação às entidades, o governador ACM encaminhou à Assembléia Legislativa uma relação dos titulares e suplentes, com seus currículos, para apreciação e votação[29]. A sua composição, estabelecida no decreto n º 016 de 09 de abril de 1991, é de cinco servidores estaduais, como representantes das Secretarias da Educação e Cultura, Segurança Pública, Trabalho e Ação Social, Justiça e Direitos Humanos, Saúde; quinze representantes da sociedade civil, um da OAB, um acadêmico com trabalhos relevantes à comunidade negra, um sociólogo, um antropólogo, um representante da ABI; dez integrantes de associações e entidades "representativas da comunidade negra, legalmente constituídas ou oficialmente reconhecidas". Empossado em 06 de maio de 1992, define-se o CDCN através do seu regimento interno:

> [...] tem por finalidade estudar, propor e acompanhar medidas de relacionamento dos órgãos governamentais com a comunidade negra, visando resgatar o direito à sua plena cidadania e participação na sociedade, competindo-lhe:
>
> I – formular diretrizes, propor medidas e emitir pareceres que visem assegurar e ampliar os direitos da comunidade negra, promovendo o seu desenvolvimento social, cultural, político e econômico;
>
> II – assessorar os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário na elaboração e execução de políticas públicas concernentes aos direitos e interesses da comunidade negra:
>
> III – acompanhar a elaboração e execução dos programas que repercutam sobre os direitos e interesses da comunidade negra;
>
> IV – adotar providências e fiscalizar o efetivo cumprimento da legislação relativa aos direitos da comunidade negra;
>
> V – apoiar atividades da comunidade negra ou de interesse e importância para o seu desenvolvimento, bem como promover intercâmbio com organizações afins nacionais e internacionais;

VI – desenvolver projetos que promovam a participação da comunidade negra em todos níveis de atividades;

VII – defender e apoiar políticas educacionais e de capacitação do negro como cidadão;

VIII – sugerir alteração em seu Regimento[30].

As sessões: de consensos e embates

Sendo as sessões ordinárias e extraordinárias o ambiente onde se manifestam os debates, embates e ações, analiso os temas que ali se apresentaram, com a perspectiva de demonstrar que a articulação política/ cultura se apresenta como a questão que envolve tanto os conflitos quanto o consenso manifestos interna ou externamente, em direção ao governo estadual.

Ao contrário da divisão política dos anos setenta, entre militantes "políticos" e militantes "culturalistas", assim por eles mesmos denominados, o CDCN cristaliza uma postura que abarca ao nível de um órgão estatal a resolução desse dilema que atravessa as décadas posteriores. O Estado através da incorporação de uma política direcionada para a cidadania, mostra-se capaz de regular conflitos que a princípio lhe escapam.

Quando da realização das entrevistas com alguns conselheiros, fiz uma indagação acerca da sua visão interna sobre o órgão. Valdina Pinto, por exemplo, reconhecia o surgimento do CDCN "de baixo para cima", ou seja, por reivindicação das entidades negras junto ao governo do estado, mas afirmava que havia muita burocracia e que o Conselho foi marcado pelo "estrelismo baiano" e "briguinhas entre os conselheiros". Uma outra conselheira, S., dizia que "o Conselho é uma utopia. Nos conselheiros, falta uma consciência do ser negro"; e fazia uma observação crítica sobre o tempo gasto nas sessões, três a quatro horas, e a forma de escolha do presidente: "O presidente foi votado sem as pessoas o conhe-

cerem", manifestando um descontentamento sobre a existência de articulações entre os conselheiros.

A burocracia apontada por Valdina aparece em outras falas de conselheiros, como nesta intervenção de Y.M., registrada como um protesto: "este colegiado tem dois anos de existência e até a presente data não apresentou nada de concreto em termos de realização, só se voltou a estatutos, leis, parágrafos", ou através da observação do conselheiro Manuel Canário, de que "o CDCN não tem diretriz, o que seria oportuno desde já viabilizar as diretrizes deste colegiado." O que se observa nesses protestos e afirmações são leituras do exercício político/administrativo, que podem ser observadas na continuidade das intervenções, na mesma sessão:

> o prof. Walter observou que na Bahia não existe ainda uma luta real de comunidade, e o que há é um trabalho voltado para "cada um por si" e ninguém se envolvendo. O que se vê são órgãos que têm igualdade de condição mas que não se unem para fortalecer num movimento. Aproveitou para solicitar a elaboração de um Plano de Ação para o CDCN. Propõe que o Conselho trace uma diretriz de visita a bairros com grande necessidade de assistência e se verificar onde o CDCN pode apoiar, o que poderá ser feito. A cons. Yeda foi a favor que começasse pela comunidade do Engenho Velho da Federação e propôs que as datas importantes para a comunidade negra nacional e internacional sejam celebradas em bairros, utilizando-se as instituições já existentes. O prof. Walter lembrou da necessidade de se penetrar nas comunidades através das entidades representativas para promover uma interação e verificar quais as necessidades em que o CDCN pode participar com o apoio[31].

Apesar da sua regulamentação no governo ACM, a execução de ações pelo órgão encontrou dificuldades que podem ser percebidas em ofícios encaminhados ao Secretário de Justiça. As razões eram inexistência de um espaço físico autônomo, pois o órgão encontrava-se no prédio da Secretaria de Justiça e Direitos Humanos, fato que chegava a ser visto como um impedimento paras suas práticas junto "à comunidade"[32]. O distanciamento físico requerido traduz a procura de autonomia em ações, o que parece

ter sido um primeiro obstáculo na relação órgão colegiado/Secretaria de estado. O segundo empecilho é a falta de apoio financeiro do governo, apontado como razão principal para a não realização dos projetos e das metas definidas, conforme ofício encaminhado ao Secretário de Justiça:

> O governador do Estado bem assim de V. Exa. não foi fazer do conselho um simples órgão integrante do organograma funcional da Secretaria. Cremos que o proposto foi fazer do Conselho um órgão atuante e eficiente, cuja ação precípua deverá estar à altura do respeito, do conceito e da tradição das entidades que nele estão representadas. Assim Senhor Secretário, o CDCN até a presente data encontra-se sem condições de atuar, o que leva os seus integrantes a admitirem que, apesar da sua importância, não está sendo prestigiado pela equipe da Secretaria de Justiça, a ponto de, para esta mesma equipe parecer um órgão sem qualquer expressão, cujo corte maior ou menor de verbas é insignificante. Acentue-se, ainda, que os membros do Conselho, além do valor pessoal, estão conscientes da responsabilidade que têm perante as entidades que se fazem representar neste colegiado, bem como as contas que têm a prestar à comunidade negra da Bahia[33].

Apesar do conflito latente gerado pela falta de apoio orçamentário do governo estadual, isto não significa um confronto direto. Nas ações dos conselheiros, encontra-se um tipo de relação com o governo estadual que, se transposto para o plano das relações pessoais, em muito revela a proximidade com o poder público:

> Pediu a palavra a conselheira Gessy agradecendo o apoio que não obteve do Conselho do CDCN no evento Negrarte apresentado desde junho de 1993. Pelo pres. foi dito que apenas foi conseguido junto a Secretaria a liberação de seis faixas e o livro de ata para o projeto não havendo verba para um apoio mais expressivo. Ainda pela Conselheira Gessy foi dito que esteve com o sr. Governador Imbassahy e o mesmo afirmou que até a presente data não houvera recebido a visita de nenhum representante do CDCN, esclareceu a Sra. Conselheira que as informações que chegaram ao CDCN sobre sua conversa com o governador Imbassahy não foram precisas. Com a palavra o Conselheiro Júlio Braga disse que seria oportuno que o Conselho fizesse uma visita ao governador e na oportuni-

> dade expor claramente o que está acontecendo no Conselho. Com a palavra o Conselheiro Manoel Canário disse que este pleito é antigo, inclusive houve a manifestação do Cons. Dalvadísio que se prontificou em marcar a audiência[34].

Isso não quer dizer que se buscasse uma completa identificação do órgão com partidos políticos ligados ao governo do estado, notadamente o PFL. É o que transparece na nota pública de desautorização do nome do Conselho em campanhas políticas de candidatos, pois temia-se comprometer o órgão e os "membros do CDCN que utilizem ou falem em nome do CDCN". Essa preocupação resultou de um panfleto de campanha política do conselheiro R. L. B., representante da Secretaria da Saúde e candidato a vereador em 1992, bem como do fato do jornal Afro-Brasil ter publicado uma matéria sobre a criação do Conselho e, logo abaixo, ter dito que Manoel Castro, candidato a prefeito pelo PFL, "poderá ter a maior parte dos votos dos negros"[35].

Essas tensões que se manifestam no campo da política formal podem ser relacionadas à integração política, ideológica e relacional que marca as sociabilidades na etno-política baiana. Assim, ao tempo que ocorre um fortalecimento de articulações entre as instituições, também um acúmulo de tensões manifesta-se no próprio CDCN. Um caso singular foi o envolvimento de um conselheiro em um processo administrativo na sua própria entidade; por outro lado, havia conselheiros que, mesmo sendo representante de uma entidade, possuíam inserção em outra, enquanto um outro conselheiro que havia sido indicado por um órgão público para o CDCN, também era testemunha de acusação no processo administrativo. Em algumas reuniões, estabeleceu-se um seríssimo conflito de ordem pessoal e organizacional.

Menos como um mero palco de conflitos, o CDCN é percebido pelos seus representantes como órgão capaz de solucionar problemas de ordem política e de mostrar-se como mediador entre instituições negras que estão nele representados. Um exemplo. Em 02 de agosto de 1994, na 8ª sessão ordinária, a conselheira e representante da Irmandade N. Srª do

Rosário dos Pretos, apresenta o projeto do 2º Congresso Internacional de Culturas Afro-Americanas, organizado pelo Ilê Asé Osum Doyo – Instituto de Investigación y Difusion de las Culturas Negras (Argentina) e solicita apoio do Conselho ao evento que "está sofrendo uma espécie de boicote pelas entidades afins locais".

O Congresso voltou a ser pauta na discussão da 9 ª sessão ordinária, em seis de setembro de 1994, quando se afirma que o Rei de Ketu não foi recebido oficialmente no aeroporto em Salvador. O representante do Filhos de Gandhy afirmava que, além dele, não havia representante na plenária do Congresso: "ao participar das palestras, observou que no plenário não havia nenhum representante da Bahia, exibiu aos pares todo material do evento que fora impresso nas dependências do terreiro organizador do evento". Assinalando que foi um "desagravo à Bahia" classificou como falha a programação, pois "sequer não havia quem o recebesse, tampouco água ao menos para servir". Seguindo a discussão, o representante da Associação Baiana de Imprensa, "referindo-se ao Congresso, disse ter faltado organização no evento e que havia sido contatado por um amigo para ser o mestre de cerimônia do evento na véspera de sua abertura"; o representante do Olodum disse ter ouvido críticas veementes ao grupo de organizadores do evento sobre o fato deles estarem "pentencostalizando o candomblé".

A discussão voltaria à pauta em sessão ordinária posterior, quando a representante da comunidade acadêmica, I. M., afirma que

> o Rei de Ketu não veio ao Brasil em caráter oficial, ou seja, pelo Itamaraty, por isso não teve uma recepção oficial. A visita à casa do Benim foi um acerto com a Bahiatursa, que os participantes estrangeiros do Congresso fariam uma visita à casa, não sendo mencionado que entre estes estaria o rei de Ketu, nem tampouco veiculado qualquer proposta pela Fundação Gregório de Matos de realizar receptivo.

Aos olhos dos conselheiros, o episódio teve uma repercussão, pois a representante do Instituto Nacional Órgão Supremo Sacerdotal da Tradição e Cultura Afro-Brasileira demonstrava "sua admiração às observa-

ções do Conselheiro Dalvadísio, declarando que o mesmo não se fez presente quando da visita do rei de Ketu à Casa do Benim, informando que foram servidos aos presentes suco, chá, café e água", ao contrário da afirmação de que nem água houve[36].

As discussões calorosas sobre a vinda do rei de Ketu revelam um aspecto simbólico. A legitimidade da cultura religiosa afro-baiana tem sua maior vertente na tradição de povos da cultura iorubá, e a presença do rei de Ketu na Bahia referenda esse significado político e religioso. Mesmo que nessas discussões esteja presente, e sempre transpareça, a vaidade pessoal de cada conselheiro, o que se manifesta explicitamente é a sua representação organizacional perante alguém a quem se deveria reverenciar, principalmente em um evento organizado por uma entidade que não possuía inserção e, por conseguinte, legitimidade no mundo afro-religioso; por isso, a afirmação do boicote de "entidades afins", provavelmente os terreiros tradicionais, e a acusação de que os organizadores estavam pentecostalizando o candomblé devem ser atribuídas à concorrência interna no mundo das entidades afro-religiosas.

A estrutura simbólica religiosa afro-baiana, portanto, atravessa as discussões e ações políticas e fornece mais substrato à postura de defesa da cultura baiana. Mesmo que nas discussões do CDCN sobressaíssem pontos como um plano de ações para a entidade, o racismo no mercado de trabalho, a implantação de um currículo direcionado para a temática negra através da proposta de reciclagem de professores do ensino fundamental sobre a história do negro no Brasil, de todos os temas discutidos nas reuniões, nos anos de 1992 a 1998, destaca-se a religiosidade afro-brasileira e a participação do órgão no I Encontro das Irmandades Religiosas da cidade do Salvador, no Seminário 'Você sabe a cor de Deus' e no Encontro das nações e suas religiosidades. Uma defesa mais vigorosa do candomblé fica patente na elaboração de notas de repúdio ao projeto do vereador Álvaro Martins, membro da Igreja Universal de Deus, que impedia o sacrifício de animais nos ritos religiosos, e ao jornal *Bahia Hoje,* que em uma matéria, considerada racista, indicava o risco da Aids no candomblé[37].

Na defesa veemente do candomblé, algumas propostas envolviam a elaboração de um projeto proibindo a utilização de danças, cânticos, vestes e parâmetros religiosos fora do espaço sagrado, assim como a preservação de espaços sagrados através de parceria com a Associação dos Amigos do Parque São Bartolomeu. Em todas essas propostas, o que se ratifica é a defesa dos valores religiosos da "comunidade que [o órgão] representa". Além de mostrar-se como um defensor da religiosidade afro-brasileira, o órgão propunha-se ser um mediador de conflitos entre instituições distintas. O episódio da utilização de símbolos sagrados da religião afro-brasileira no carnaval de 1993 viria demonstrar isso. Um outro exemplo foi a participação do CDCN em uma reunião no estado do Rio de Janeiro com entidades e órgãos governamentais para discutirem a veiculação de matérias e reportagens desabonadoras ao candomblé.

A recomendação do CDCN, perante as partes envolvidas no conflito da utilização de símbolos sagrados nas ruas e espaços da cidade do Salvador, no período momesco, perpassa o sentido de mediação. O que importava é o "entendimento entre a coordenação do carnaval e a Febacab, no sentido de que sejam eliminados do projeto de decoração da cidade todos os elementos considerados ofensivos à comunidade religiosa afrobrasileira e que ferem os dispositivos legais da Constituição Estadual"[38], o que demonstra que, sendo um órgão governamental, é capaz de provocar discussões e tomar resoluções de caráter oficial.

A preocupação com a veiculação da simbologia do candomblé em ambientes profanos volta a ser recorrente na pauta das reuniões, em 1997, quando a conselheira e representante da Associação dos Sociólogos e Antropólogos do estado da Bahia, fala sobre a sua participação no Conselho e o empenho na luta pela religião ao culto dos orixás, "desmistificando a visão que muitos têm, quando a confundem com folclore, macumba, batuque".?! Observando que o CDCN "deverá impedir qualquer intento das entidades convocadas ou de órgãos de turismo sejam eles municipais ou estaduais em colocar ou autorizar a veiculação das imagens ou símbo-

los dos orixás no carnaval"; referia-se ao papel do órgão em "esclarecer sobre a contribuição do sincretismo religioso, criação de novos mecanismos, a fim de que se tenha uma garantia através dos órgãos governamentais". De acordo com a conselheira, havia um paralelo religioso entre os ritos católicos e os do candomblé, pois "a diferença da comunhão na missa africana e católica" é que "na primeira o obí representa a hóstia pela natureza e a segunda pelas mãos dos homens". Concluía procurando informações "sobre a concessão apenas de uma vaga no Conselho para casa de Axé, obtendo as informações devidas sobre a matéria"[39]. É importante salientar que mesmo o candomblé fazendo parte das discussões e ações do CDCN, houve, quando da reformulação do regimento interno, uma proposta por parte de um dos órgãos convidados, o CECUP, de uma maior explicitação de defesa das religiões afro-brasileiras[40].

O Conselho baiano é conservador?

O CDCN chega ao final dos anos noventa com uma representação política já legitimada perante o Estado ou mesmo diante de grupos das elites, antes resistentes. De algum modo, a busca de legitimação política perante a população negra continua sendo um objetivo principal, por isso as propostas de reformulação do regimento passaram a ser colocadas como prioritárias. O argumento é que ele não corresponderia "aos anseios da população afro-descendente, como também estaria defasado em relação aos avanços dos programas almejados".

O discurso de distinção do conselho paulista para com os movimentos negros é menos enfatizado pelo conselho baiano e não transparece com tamanha evidência como no conselho paulista. Mesmo porque, com as mudanças verificadas na direção política dos estados, em que se constituíram os conselhos, algumas organizações negras passaram a fazer parte da sua representação. Entretanto, a sua legitimidade não quer dizer visibilidade como o órgão que referenda uma política estatal direcionada

para a população negra. Mesmo havendo um reconhecimento, aos olhos da maioria das entidades negras o Conselho é identificado com o governo conservador do PFL. E esse fato pode ser notado nas sessões em que constaram como ponto de pauta informações sobre a visão dessas entidades e a necessidade de uma maior divulgação do órgão, como forma de mudar o pensamento vigente nas entidades negras sobre o CDCN:

> Com a palavra o Conselheiro N. (Afro-Brasil) lembrou que é dito pelas entidades que o CDCN não tem respaldo para representá-las junto ao governo, sugeriu o Conselheiro que fosse efetuado um mapeamento de outras entidades, ampliando o leque de possibilidades para proceder a divulgação [...] Pediu a palavra a Cons. M.ª (Secretaria da Justiça e Direitos Humanos) [...] tecendo um breve relato sobre sua experiência... as entidades que criticam o CDCN, o fazem sem conhecer o órgão, suas diretrizes, seus obstáculos, sem o mínimo de informação possível, pois nunca procurou o CDCN[41].

Na reunião em que se discutiu a reformulação do regimento, a temática adquiriu uma maior explicitação, pois várias entidades “políticas, culturais recreativas e religiosas” convidadas a participar das sessões, “a fim de que seja elaborado um planejamento único”, se manifestaram sobre os limites da autonomia e capacidade do órgão para gerar políticas públicas:

Com a palavra o Sr. Hélio Jardins, representante da Febacab, solicita esclarecimentos quanto ao poder dos presentes na aprovação dos destaques que culminaria na aprovação definitiva. Pediu a palavra o representante da Associação dos Arquitetos enfatizando sobre o atual modelo, se atende as necessidades da comunidade, pois é sabido que atende às necessidades da instituição que o concebeu e segundo o qual o CDCN não tem capacidade para gerar políticas públicas para a comunidade negra. Fez uso da palavra o cons. Anízio (ABI) lembrando que o colegiado não tem autonomia e que todas as decisões devem passar pelo crivo do sr. Secretário da Justiça[42].

A identificação do CDCN com o governo que o implementou parece marcar a existência desse órgão, seja pela falta de uma política estatal

geral voltada especificamente para a população negra ou pela sua inclusão no rol de entidades que comporiam o espectro conservador negro na cidade de Salvador. Um militante que participou do Olodum e de um partido de esquerda, o ex-PCB, me afirmou que o movimento negro mais forte da cidade do Salvador é conservador "no sentido mais pleno" e identificava o CDCN com o Ilê Aiyê, Febacab, Sociedade Protetora dos Desvalidos e Filhos de Gandhy.

Ainda que haja essa identificação, nas ações do órgão observa-se que a cultura, enquanto "reprodução de eventos", é referendada pelo critério da política. Melhor dizendo, há mecanismos políticos na realização de eventos culturais. Esse fato, que perpassaria inúmeras entidades e instituições negras e não-negras, não é de exclusividade do CDCN. Entretanto, sendo um órgão de representação estatal, com participação de entidades negras diferenciadas, nele se manifestam com maior nitidez tensões nas esferas da política e da cultura. Dois eventos me parecem exemplares. O primeiro, a Celebração da Herança Africana, criado há três anos por uma entidade não negra e que tem sido pomo de discórdia por parte das lideranças e entidades negras mais politizadas, já que é direcionado para atividades culturais como shows, perfomances, exposições e palestras. Esse evento, realizado no mês em que se celebra a Consciência Negra, conta com o apoio da Prefeitura Municipal de Salvador, Emtursa, Fundação Ford, Ministério da Cultura e participação de entidades negras com práticas mais restritas ao âmbito da cultura. Em uma reunião do CDCN, se questionou sobre a participação do órgão na Celebração Africana[43].

Esse evento insere-se nas preocupações sobre o apoio a projetos, pois se aqueles fossem encaminhados ao CDCN deveriam traduzir seu apoio "sob forma de pagamento de serviços e não com destinação ou repasse de verbas, porque existem pessoas que são profissionais em redigir projetos diversos e utilizam desses meios para sua sobrevivência"[44].

A tensão manifesta pode ser observada através do projeto seminário Cidadão Zumbi, que havia sido solicitado pelo CDCN à Empresa Cida-

de Livre Produções Artísticas, e aprovado por duas conselheiras sem ser submetido ao colegiado. Questionando a autoria do projeto, um conselheiro [Anísio] não aceitava que o projeto que leva o nome do CDCN fosse elaborado por pessoa estranha ao conselho, sem prévia autorização do colegiado:

> As discussões tornaram-se acirradas em torno do assunto em pauta. Esclarece o Sr. Presidente que o procedimento de substituir o nome da empresa [...] Cidade Livre Produções Artísticas pelo Ilê Aiyê foi devido à informação que a SJDH não celebraria convênio com empresa de fins lucrativos. Os Srs. Conselheiros questionaram o Sr.Presidente, dentre as entidades que se fazem representar no colegiado por que o Ilê Aiyê foi escolhido. Com a palavra, o Sr. Presidente justificou que o Ilê Aiyê foi sugerido por possuir documentação em dia para atender aos requisitos da celebração do convênio [...] Disse que o Conselho anda muito devagar, por este motivo foi levado o Projeto ao Sr. Secretário sem anuência de todos os conselheiros.

As acusações de falta de respeito do Presidente pelo Colegiado dominaram a reunião. No final, depois do representante da empresa Cidade Livre, Z., argüir "cobrança de direitos autorais sobre o projeto", decide-se solicitar ao Secretário a devolução do projeto. As tensões manifestam-se nessa reunião, com a exposição das modificações efetuadas pelo colegiado no Projeto Zumbi:

> Fez uso da palavra o sr. Z. lamentando não ser possível através de sua empresa realizar o evento mediante as condições impostas pelo colegiado, prosseguiu tecendo comentários sobre a forma que estavam sendo conduzidas as discussões pelo colegiado. Com a palavra o cons. W. C. disse que diante de palavras desairosas ao Conselho proferidas pelo empresário Z., repeliu-as esclarecendo que o colegiado integrado por pessoas competentes, conceituadas profissionalmente que zelam pelas suas dignidades e pelo patrimônio mal dizem 'amém', mas para decidir com consciência, conviccão que lhes respaldam o conceito futuro, inclusive do próprio presidente, encerrando a declaração dizendo que todo conselho deseja a realização do evento mediante uma linha de transparência, honestidade e conceito de quantos neles estejam envolvidos. Pelo cons. A. foi exposto sobre os mecanismos utilizados pelo sr.

> Presidente na condução do projeto desrespeitosa para com seus pares, infratora com o regimento interno, neste momento as discussões se tornaram acirradas, e o sr. Z. se retirou. Na votação o colegiado aprovou o projeto com as modificações efetuadas. O Ilê Aiyê foi a entidade referendada legalmente para o projeto.

As divergências e tensões continuariam nas sessões seguintes, pois o evento ocorreria no mesmo período da Celebração Africana; falava-se em cancelamento e o presidente observava que

> se o evento não acontecesse, ficaria ruim para o conselho. De volta com a palavra, o cons. A. F. dizendo que ficou ruim desde o primeiro tropeço quando o projeto do seminário Cidadão Zumbi fora encaminhado ao Exmº Sr. Secretário sem passar pelo crivo do colegiado e em seguida vieram uma série de tropeços, solicitando ao Sr. Presidente por questão de ordem que pusesse em votação a proposta do cons. A [...].

Por fim, o CDCN aprovou, por maioria simples de votos, a não realização do Seminário Cidadão Zumbi[45].

Em carta enviada ao diretor do CEAO, o proponente afirmava que "infelizmente a irresponsabilidade continua sendo a tônica das organizações do movimento negro". Um outra carta do presidente do CDCN dirigida ao mesmo diretor, diz:

> Após o projeto já estar em andamento, conselheiros que formam um bloco de oposição a atual presidência do Conselho consideram que o projeto não havia sido devidamente discutido entre eles, visto que os mesmos encontravam-se ausentes na primeira discussão e solicitou a devolução do projeto junto à Secretaria da Justiça para que houvesse uma melhor apreciação.

Justificando o longo período de discussões do projeto, em torno de um mês, e a falta de tempo hábil para execução do evento, e qualificando a posição dos conselheiros opositores de reacionária e conservadora, comunica o cancelamento do evento[46].

Em que pesem as divergências entre os conselheiros na esfera política, vemos no CDCN ações que se pautam por um discurso revelador das

entidades negras nos anos oitenta e noventa, em que se destaca um anti-racismo, seja através da defesa das religiões afro-brasileiras e das denúncias de discriminação policial para com os negros, seja na elaboração de cartilhas informativas sobre a lei e os direitos da população negra.

Essas ações refletem práticas já presentes nas organizações não-governamentais, assim como um maior prestígio e autonomia dessas organizações perante o poder público. Se esse fato, por um lado, resulta numa maior capacidade de viabilização de projetos com interfaces no mundo oficial, ou mesmo sua inviabilização, também demonstra a dinâmica e ambigüidade na rápida incorporação de discursos das entidades negras pelas instâncias públicas.

Em quinze de dezembro de 1999, indo ao CDCN para o ato de encerramento do Curso de Agente de Cidadania e da etapa 1999 do Curso de Inglês, direcionados para jovens negros de bairros negros, me chamou a atenção a referência constante às palavras "auto-estima" e "cidadania" no discurso proferido pelo Secretário de Justiça, quando da solenidade de abertura e de entrega dos diplomas. Essas palavras revelam uma apropriação e representação máxima do governo estatal e indicam a adoção de novos termos e sentidos de um léxico provindo de entidades não-governamentais. Acompanhando a mudança desse léxico nos últimos decênios, ela se torna paradigmática dessas novas relações das entidades negras com as instâncias públicas. Um exemplo extremamente significativo é o vídeo produzido pelo CDCN. Nele, os discursos das entidades são tão evidentes no seu conteúdo afirmativo e reivindicativo, que o próprio CDCN não parece ser um órgão em conflito com as entidades que o questionam no campo político. Enfático na sua narrativa, o órgão oficial revela as interfaces com os movimentos negros.

O vídeo inicia com afirmações sobre povos antigos que contribuíram com a medicina, e responsáveis pela civilização do Egito, reiterando a diversidade desses povos, o tráfico e a contribuição de povos africanos no Brasil na produção da cana-de-açúcar, algodão, café, ouro, pedras preciosas etc.: "O suor dos negros foi essencial na construção desse país".

O narrador informa que Salvador possui uma população de 81%, de negros e usa o termo raça para denominar a população negra; diz que a Lei Áurea, ao abolir a escravidão,

> não garantiu uma vida melhor aos negros, sem escolas e lugar para morar; os recém libertos passaram a ser vítimas de um sistema vertical de classes, ocupando o extrato social mais baixo. Os negros foram vítimas também de um mal que existe até os nossos dias: o preconceito. É por isso que o 13 de maio não é comemorado pelas entidades que defendem a igualdade entre as raças.

O texto usa, além do termo negro, o afro-brasileiro, ressaltando a "resistência", "a luta pela cidadania, fosse pela força das armas, nos levantes, nos quilombos, fosse pela afirmação cultural nas irmandades ou nos candomblés". Seguindo pela reiteração da resistência, lembra a Revolta dos Alfaiates como o primeiro levante social do Brasil, os levantes no recôncavo buscando a libertação e o reconhecimento como cidadãos, e a Revolta dos Malês, a criação da Frente Negra Brasileira em 1931 e a sua transformação em partido político.

O discurso prioriza a ênfase "na luta dos negros pela cidadania até hoje" pois entidades como MNU, Steve Biko, UNEGRO, Ilê Ayiê, Olodum, entre outras, trabalham pela preservação dos direitos dos afro-brasileiros", com a afirmação implícita de que a criação do órgão pelo estado foi resultado da reivindicação da comunidade negra. Objetivo do órgão? "O CDCN trabalha para a igualdade entre as raças e o combate à discriminação racial". Ao colocar a pergunta para o espectador sobre o que é discriminação racial, aparecem no vídeo algumas pessoas em locais diferentes da cidade do Salvador a responder. Seguindo com o tema, o texto diz o que é preconceito, discriminação, e representantes do movimento – Olívia Santana (presidente da UNEGRO), Maria Durvalina (Cooperativa Steve Biko), Kátia Melo (Coletivo de Mulheres Negras da Bahia) – , falam sobre o racismo, a identidade étnica, e a auto-estima.

O texto do vídeo passa a se referir ao que a Constituição brasileira e a estadual garantem à população negra, os valores da religião afro-

brasileira e a proibição do intercâmbio com países onde o racismo é oficial, oficialização do 20/11, data da morte de Zumbi dos Palmares e Dia da Consciência Negra.

Chamando a atenção para o CDCN – "existe para garantir essas conquistas da comunidade negra" – Maria José Lopes, assistente do conselho, diz que a entidade oferece serviço jurídico contando com o apoio da Defensoria Pública e o seu presidente, Walter Crispim, ressalta que o CDCN não tem objetivo protecionista, nem corporativista, e muito menos separatista, pois o objetivo é contribuir para a redução das desigualdades sociais.

Além da participação de militantes negros, o Secretário de Justiça e Direitos Humanos se faz presente no vídeo; no seu discurso, o CDCN define políticas, "desenvolve ações, elabora e executa programas de interesse da comunidade negra, atuando como vigilante no cumprimento das leis que garantem a igualitária convivência entre os indivíduos, assim o CDCN trabalha pela justiça social". O texto final é narrado com a fotografia do governador Paulo Souto (PFL) no fundo da escrivaninha.

Na conclusão aparecem dois textos que me parecem significativos pela incorporação oficial de um discurso negro:

> O CDCN é a voz oficial do negro da Bahia, é a voz de Zumbi dos Palmares que grita dentro de cada um de nós, que lutamos pelo direito ao trabalho, educação, lazer e igualdade entre todos os cidadãos, independentemente da cor da pele, da raça ou da religião. (Voz narrativa)

> A todos aqueles que, pela força das armas ou pela resistência pacífica, lutaram contra a violência que se perpetrou contra o negro neste país: aos quilombos, aos malês, às irmandades religiosas, aos terreiros de candomblé, aos blocos afro e afoxés, aos movimentos negros e a todos os cidadãos que, em grupo ou isoladamente, vêm seguindo os passos dos heróicos ancestrais no combate ao racismo e à discriminação, pela preservação do legado cultural africano. (Texto escrito apresentado no final do vídeo)

O vídeo, que tem no final Governo da Bahia – Secretaria de Justiça e Direitos Humanos, agradece às seguintes entidades: UNEGRO – União de Negros pela Igualdade, Coletivo de Mulheres Negras da Bahia, MNU – Movimento Negro Unificado, Grupo Cultural Olodum, Cooperativa Educacional Steve Biko, todas elas legitimadas no campo da politização das relações raciais.

Notas

[1] V. Jocélio T. dos Santos, " A mixed-race nation: afro-brazilians and cultural policy in Bahia, 1970-1990 ", *Culture and politics in nineteenth and twentieth-century afro-Bahia*, Hendrik Kraay (ed.), M.E.Sharpe Inc., 1998, p. 117-133.

[2] "Movimentos negros e espaços políticos". Salvador, *Cadernos do Ceas*. n.113, 1988, p. 37.

[3] "Negros fazem reivindicações a Tancredo", *Jornal da Bahia*, 27/11/1984. Fazia parte da estratégia dos movimentos negros o debate sobre a sua participação na instalação de uma Assembléia Nacional Constituinte; v. *Nêgo – Boletim do Movimento Negro Unificado*, n. 6, junho de 1984; "Negros querem ampliar debate da Constituinte", *A Tarde*, 10/06/1985. Observe-se que, em 1983, fora apresentado pelo Deputado Abdias do Nascimento (PDT) um Projeto de Lei (n.1332) dispondo sobre uma ação compensatória para a população negra.

[4] V. discurso do Deputado Abdias do Nascimento (PDT) em 03/05/1985. "Encontro do Presidente José Sarney com a comunidade afro-brasileira", p. 55-58 *Combate ao Racismo*, Brasília, Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação, 1985.

[5] Em maio de 1998, foi aprovada pela Câmara Municipal de Belo Horizonte a criação da Secretaria Municipal para Assuntos da Comunidade Negra.

[6] O Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra foi criado através do decreto-lei de 11/05/1984 no governo Franco Montoro e a Secretaria de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (SEAFRO), em 01/04/1991, através de decreto n. 16.529.

[7] O Conselho baiano foi criado pela Lei n. 4.697 que dispunha sobre modificações na estrutura administrativa pública do estado, e estava subordinado, junto com o Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Mulher e do Conselho de Proteção aos Direitos Humanos, à Secretaria da Justiça.

[8] *Jornal do Conselho da Comunidade Negra*, ano 1, n. 1, janeiro de 1984.

[9] Documento datilografado e intitulado "Conselho da Comunidade Negra", impresso no Gabinete do Governador do Estado de São Paulo, s.d., p. 2.

[10] *Id*.

[11] *Jornal do Conselho da Comunidade Negra*, ano 1, n. 1, janeiro de 1984.

[12] *Id*., ano l , n. 2, julho de 1985.

[13] V. Toland, Judith D. (ed.) *Ethnicity and the state*. Transaction Publishers, Political and Legal Anthropology Series. V.9, 1993; O'Leary, Brendam & McGarry, John (eds.). *The politics of ethnic conflict regulation. Case studies of protracted ethnic conflicts*. London/NY, Routledge, 1993.

[14] "Catálogo de entidades de movimento negro no Brasil", *Comunicações do ISER,* n. 29, 1988, p. 6.

[15] Documento datilografado e intitulado "Conselho da Comunidade Negra" ...

[16] *Jornal do Conselho da Comunidade Negra*, ano 1, n. 2, 1985.

[17] *Id*., ano 1, n. 1, 1984.

[18] Para uma discussão na sociologia norte-americana e o revisitar o trabalho de Thales de Azevedo, *As elites de cor numa cidade brasileira,* Salvador, EDUFBA/EGBA, 1996, no que concerne ao pertencimento e identidade na classe média negra na Bahia, v. Angela Figueiredo (1998), "Novas elites de cor: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador", *Dissertação de Mestrado*, Mestrado em Sociologia, FFCH-UFBA, 1998.

[19] *Jornal do Conselho de Comunidade Negra*, ano III, n. 1, janeiro de 1988.

[20] Nadya A. Castro e Vanda S. Barreto, *Trabalho e desigualdades raciais. Negros e brancos no mercado de trabalho em Salvador*, São Paulo: Annablume, A Cor da Bahia, p. 36.

[21] V. *O Estado de São Paulo*, "Negros propõem órgão", 14/05/1986.

[22] A criação do Conselho baiano, inicialmente, causou reações que podem ser vistas numa matéria do jornal *A Tarde* "Conselhos para quê?", 24/07/89. Argumentava o jornal que a cidade de Salvador precisaria mais de outras "providências" que a criação de Conselhos das Comunidades Negras ou de Festas Populares. Amparado na idéia do nosso caldeamento de raças justificava: " Reconhecemos as nossas origens, mas não consideramos que para que elas sejam fiéis tenhamos que ter um conselho específico, sobretudo porque se fôssemos ter que criar um órgão deste tipo para cuidar dos assuntos relativos a uma parcela da comunidade, deveríamos começar pelo Conselho dos Mulatos, produto oriundo do caldeamento das três raças que nos deram origem. Desconhecer, por outro lado, a expressiva contribuição dada à cidade por outros, como os espanhóis, por exemplo, não parece justo. Mas para isso não é necessário que se crie um Conselho basco. Quanto ao Conselho de Festas Populares, igualmente, parece de propósito. Elas tem desafiado o tempo e os administradores de plantão, porque estão na veia do sangue, dos sentimentos de baianidade". As mudanças na linha editorial do jornal viriam a acontecer quando da posse do CDCN, que pode ser vista através da matéria "A vez e a voz dos negros", 10/02/92.

[23] Antes havia trabalhado na Fundação Cultural do Estado e no Conselho da Mulher, antes da regulamentação do CDCN.

[24] Ofício n. 229/91 encaminhado às seguintes entidades: Academia de Capoeira Baiana Mestre Gato (José Gabriel Góes); Academia de Capoeira Angola (Mestre João Pequeno); Academia de Capoeira do Mestre Itapoan (Raymundo Cézar Alves de Almeida); Afoxé Filhos de Gandhy (Dalvadízio Fonseca de Mello); Irmandade de N. Sr ª da Boa Morte; Irmandade de N. Srª do Rosário dos Pretos (Antonio Jaime da Silva); Associação de São Jorge Ebê Oxóssi (Terreiro do Gantois – Cleuza Millet e Carmem Oliveira da Silva); Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Ayê; Olodum; Sociedade Protetora dos Desvalidos; Níger-Bras. Sociedade Cultural e Recreativa dos Nigerianos no Brasil e amigos; Terreiro do Bogum; Terreiro da Casa Branca; Terreiro do Axé Opô Afonjá; Febacab; Instituto Nacional e Órgão Supremo

Sacerdotal da Tradição e Cultura Afro-Brasileira; Conselho de Entidades Negras; Movimento Negro Unificado; Afro-Brasil – Associação nacional para maior participação da descendência africana (edita o jornal Afro-Brasil); UFBA (convida e lembra o nome da Yeda Machado do Centro de Estudos Afro-Orientais); FFCH–UFBA; OAB; ABI; Secretaria de Saúde; Secretaria de Educação e Cultura (sugerindo o nome de Arany Santana); Secretaria de Segurança Pública e Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural.

[25] Ver que na 6ª sessão ordinária do Conselho, 08/06/1998, a Unegro comparece para apresentar e solicitar apoio ao Projeto Troféu Clementina de Jesus, que havia ficado um ano sem ser realizado por falta de apoio. Quando do uso da palavra, a conselheira Rosy Mary J. Santos, representante suplente da Secretaria da Justiça e Direitos Humanos, "concluiu sua fala lamentando a não aceitação da entidade [Unegro] em fazer parte do Colegiado, após ter sido convidada pelo Sr. Secretário da Justiça quando da época de sua composição última".

[26] Ver a edição de O Tambor, ano 1, n. 1, SP, 1999, sobre a posse dos conselheiros em 13/ 05: "O Conselho toma posse no Palácio dos Bandeirantes (...) Ainda dentro dessas mudanças, pela primeira vez nestes quinze anos de Conselho, um religioso afro-descendente toma posse como conselheiro, representando os afro-religiosos do estado de São Paulo. A escolha recaiu sobre Iyá Sandra Medeiros Epega, Sacerdotisa da Tradição de Orixá e coordenadora desta comissão."

[27] Michel Agier, "Etnopolítica – a dinâmica do espaço afro-baiano", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 22, p. 99-114.

[28] Entrevista com Maria José L. do Espírito Santo

[29] V. Ofício n. 3667/92, Gabinete do Governador, mensagem 04/92.

[30] Compunham o CDCN as seguintes entidades: Irmandade N. Sr ª do Rosário dos Pretos, Associação de São Jorge Ebè Oxossí Ilê Axé Omin Yamassé (Terreiro do Gantois), Instituto Nacional órgão Supremo Sacerdotal da Tradição e Cultura Afro-Brasileira, Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, Afro-Brasil, Sociedade Protetora dos Desvalidos, Sociedade Recreativa e Carnavalesca Filhos de Gandhy, Nigerbras, além dos representantes das Secretarias e da comunidade acadêmica. Sobre a publicização da posse do Conselho nos jornais v. "Comunidade negra ganha um conselho", *Tribuna da Bahia*, 16/04/1991; "Parlamentares aprovam nomes para conselho", *Correio da Bahia*, 12/03/1992; "AL aprova Conselho da Comunidade Negra", *Tribuna da Bahia*, 19/03/1992; "Instalado o Conselho da Comunidade Negra", *A Tarde*, 15/05/1992.

[31] 1ª reunião ordinária, em 04/01/1994.

[32] Registro da intervenção de Valdina Pinto, 4 ª sessão ordinária, 10/ 09/1992.

[33] Ofício n. 26/93, de 17/07/1993, encaminhado ao Secretário de Justiça e registrada na 13ª sessão extraordinária, realizada em 17/08/1993. No ano seguinte, 07/06/1994, 6ª sessão ordinária, solicita-se explicações sobre a discriminação para liberação de verba para o CDCN.

[34] 1ª sessão extraordinária, realizada em 23/08/1994.

[35] Reunião ordinária, em 23/09/1992.

[36] Sessão ordinária, 04/10/1994.

[37] Sessão ordinária, 01/03/1994.

[38] Sessão extraordinária, realizada em 11/01/1993.

[39] 2ª sessão ordinária, em 15/12/1997.

[40] *1*ª sessão extraordinária, 28/04/1998.

[41] 2ª sessão ordinária, 15/12/1997.

[42] 1ª sessão extraordinária, 28/04/1998.

[43] 9ª sessão extraordinária, 04/09/1998 .

[44] 1ª sessão ordinária, 04/01/1994 (Cons. Ieda Machado).

[45] V. 5ª sessão ordinária, 11/05/1998; sessão ordinária, 19/10/1998; 3ª sessão extraordinária, 03/11/1998; 4ª sessão extraordinária, 16/11/1998.

[46] Ofício de 23/11/1998.

| Conclusão |

É provável que a relação poder/cultura aqui perseguida seja demasiadamente excessiva, ou talvez uma construção da eloqüência de quem esteja a imaginar alguma possibilidade de resolver angústias sobre a cultura e o poder como categorias homogêneas capazes de serem associadas a lugares tradicionais de investigação – poder/estado, cultura/movimentos populares – , mas também de demonstrar que micro instituições (os grupos de capoeira, os terreiros de candomblé) e macro instituições (os conselhos) sejam passíveis de serem percebidas através de conceitos e relações operacionais, ou seja, via um sistema que não se exaure de uma representação no campo político.

Por isso, se vistas como representações nativas, a "cultura" e a "política" são representações acionadas no interior de macro e micro instituições (do conselho ao terreiro) não somente para provocar demandas e reivindicações, assim como para estabelecer políticas para o país.

O que observo nesse processo é que nessas representações e ações se revelam lugares diferenciados de discursos do poder, sejam eles o dos militantes negros e/ou de esquerda, o dos terreiros de candomblé ou o dos que produzem o discurso oficial. O que não quer dizer que num determinado processo histórico, com agentes sociais diferenciados, eles não possam coincidir.

Nesse sentido, é no plano da política e da cultura que se visualiza o debate; é o exercício da política, a incidência do viés político, e a sua

articulação com a cultura, que me fizeram seguir da leitura antropológica da cultura – um sistema de representações que não está destituído de uma dimensão política – para a investigação de como a "cultura" e a "política", enquanto "representações nativas", são acionadas no interior de macro e micro-instituições (do Estado aos terreiros, por exemplo).

Se a cultura não existe sem poder, mesmo sem estar no "poder instituído", o que distingue o poder da cultura quando ela nele está instituído? Ela se "reifica" como estratégia de luta e embate, pois se há um poder nas representações culturais, existe um duplo poder nas representações culturais quando estão no "poder instituído". Nesse sentido é que a cultura afro-brasileira, adentrando no universo simbólico do poder, através de implementações e ações oficiais, apresenta-se como um fenômeno que pode ser datado a partir dos anos sessenta.

Isso significa dizer que há uma ressignificação de uma disputa simbólica que me parece apresentar duas faces. Primeira, se visto pelo que se apresenta como matéria-prima, ou o substrato da política, voltada para o âmbito interno e externo do país, revela o poder da cultura. A política externa independente de Jânio Quadros, o discurso na ONU, na OIT, o reconhecimento do racismo à brasileira no governo Fernando Henrique Cardoso, ou a postura do prefeito de Salvador (PFL) ,em 1998, em defesa da cultura negra perante a campanha feroz das igrejas evangélicas contra a presença de imagens dos orixás no Dique do Tororó, encomendada pela Prefeitura ao artista plástico Tati Moreno, são exemplos reveladores do que apontei como "corretamente político".

Segunda, a instituição da cultura no período analisado, fazendo parte do universo da política, aponta não somente para as relações de poder em relação à cultura, mas para a busca de uma representação do poder na cultura. Em suma, são duas faces de um processo dinâmico, em que não se pode pensar a cultura sem a dimensão do poder.

Esse caminho me permitiu ver que essas ressignificações apresentam uma disputa pelo campo do poder, configurado por projetos, a partir

de lugares de interpretação de uma determinada problemática em determinado contexto, a que nem as lideranças negras dos anos setenta/oitenta conseguiam escapar. A oposição "culturalistas" *versus* "políticos", que pode ser traduzida como as armadilhas de pensar uma reificação da cultura – aqui destacada como "uma idéia da unidade e fidelidade a si mesma" (cf. Montes, 1996, p.49) – , em contraste com o reducionismo da política, é um exemplo ilustrativo.

De modo implícito, muito do que precede tem como principal aliado a história, pois como argumenta Marshal Sahlins (1987) a cultura é tanto historicamente reproduzida na ação quando alterada historicamente na ação. Mas, se ações redefinem (a partir de uma reavaliação e à medida que são implementadas) a compreensão preexistente da ordem cultural, onde estariam, por exemplo, os novos significados oficiais? É provável que o argumento tentador seja que estamos perante uma dinâmica cultural nessas ações e, sendo assim, não há por que pensar as práticas oficiais como inertes e estáticas nas últimas décadas. As ações que reproduzem a nossa sociogênese também introduzem novos sentidos de ordem cultural, a partir de uma pluralidade de agentes envolvidos em relações de poder em constante tensão, contestação e negociação.

Sendo cultura e política indissociáveis, o que as faz tomarem caminhos distintos é a leitura das relações raciais no plano da socialidade, mestiçagem ou desigualdade. Ao longo dos últimos decênios, isso é sintomático, quando se observa o destaque na cultura em detrimento da desigualdade (o modelo freyriano é pertinente), ou o que lhe é de oposição mais imediata, o "politicamente correto", a influência marxista em intelectuais de esquerda ou militantes que enfatizam as desigualdades e deixam de lado a cultura; nesse sentido, quando se observa a cultura na lógica do poder, percebem-na como manipulação ou conquista. Cultura e estrutura social apresentam-se, portanto, como redutíveis a si mesmas.

Por conseguinte, a leitura das relações raciais no Brasil produziram dois modelos excludentes em que, por um lado, enfatizam-se as desigual-

dades sociais e, no limite, reconhece-se a cultura como espaço de convivialidade; de outro lado, assevera-se a cultura e, no limite, reconhecem-se as desigualdades sociais. Em outras palavras, o drama se apresenta entre preservar a mestiçagem sem destacar a discriminação racial ou preservar a "cultura" e dizer não à mestiçagem. Em um esquema, pode ser notada uma das dimensões da vida social, sendo enfatizada:

Cultura	-	Desigualdades raciais
Socialidade	-	Discriminação
Mestiçagem	-	Apartheid
Tolerância	-	Segregação

O contraste dos termos permite evidenciar as implicações interpretativas que levaram as relações raciais a serem vistas como exemplo de democracia racial, ou a sua completa negação – falsa consciência ou mito. A ironia é que se o encontro das três raças na formação da sociedade brasileira fosse lido nessa direção, mito, no sentido mais vulgar, teríamos uma argumentação buscando uma negação, quando se trata de uma armadilha. Afinal, o mito que não é tão auto-evidente – em determinadas conjunturas falava-se em doutrina da democracia racial ou conjunto de princípios (governo Jânio Quadros), ou mesmo em democracia racial (leitura de militantes negros e de esquerda, nos anos cinqüenta, sobre a convivialidade) – , apresentando-se como um mito político, apareceria da mesma forma que o mito religioso, através do que Raoul Girardet (1987, p.15) aponta como dialética dos contrários: "polimorfo, o mito é igualmente ambivalente", pois é "suscetível de oferecer múltiplas ressonâncias e não menos numerosas significações. Significações não apenas complementares, mas também freqüentemente opostas". Acrescentaria ressignificação de disputa simbólica pois, se no esquema acima mostrado, as dimensões só se tornam perceptíveis e excludentes no âmbito da política, também são na interpretação acadêmica, seja pelo acalorado de-

bate envolvendo brazilianistas e brasileiros (HARRIS et alli, 1993; TELLES, 1995; FRY, 1989; HANCHARD, 1989; BAIRROS, 1996; HANCHARD, 1996), na ênfase de um racismo idiossincrático (PEREIRA, 1996), no retorno à problemática da mestiçagem na análise do fenômeno da música no Brasil (VIANNA, 1995; GUERREIRO, 2000), na mestiçagem e no seu contraponto, a identidade negra (MUNANGA, 1999), no otimismo exagitado de visualizar a sociedade brasileira como uma civilização mestiça e tropical, "orgulhosa de si mesma" (RIBEIRO,1995), e no revisitar o conceito de "raça" comparativamente – Brasil, Estados Unidos e África do Sul (GUIMARÃES, 1999; MARX, 1997), Venezuela (WRIGHT, 1990) e Colômbia (WADE, 1997).

As ressignificações em curso apontam também para a substituição do termo mito por discurso (SANSONE, 1998), meta a ser buscada (REIS, 1997), indicando que se trata de releituras de temas estruturantes que abrem novas possibilidades tanto de interpretações quanto de ações em determinadas conjunturas. O curioso, e irônico, é que se a conjuntura permite uma materialização de ações, provoca, por outro lado, uma atualização de temas sempre recorrentes.

Voltando às atividades acadêmicas, em 1999, me deparei com a construção de uma nova biblioteca na minha faculdade. O mais interessante é que os dois computadores adquiridos para o acesso ao acervo possuíam um nome de identificação: Oxóssi e Oxum. O ambiente universitário, marcado pelo "politicamente correto", estava atualizando o "corretamente político" de empresas, bancos e órgãos oficiais dos anos sessenta.

| Referências |

Jornais e periódicos

A TARDE, 1959-1998.

A TRIBUNA, Santos, *30/01/1969*.

CORREIO DA BAHIA, 06/07/1989; 14/06/1990; 16/12/1998.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1951-1968.

FOLHA DE SÃO PAULO, 18/05/1978; 30/09/1984; 03/05/1990; 05/05/1990; 03/02/1994.

JORNAL DA BAHIA, 1969; 1982; 1984; 1989.

JORNAL DO BRASIL, 06/10/1976; 05/11/1968; 06/11/1968; 09/09/1982.

MOVIMENTO, 09 de fevereiro de 1976 .

NÊGO (Boletim Informativo do Movimento Negro Unificado), julho de 1981; junho de 1984.

O CRUZEIRO, 15/12/1951.

O ESTADO DE SÃO PAULO, 14/05/1986.

O GLOBO, 09/09/1982.

REALIDADE, 1967.

REVISTA DA CONSTRUÇÃO CIVIL, janeiro de 1984.

TRIBUNA DA BAHIA, 1970-1990.

VEJA, 06 outubro de 1971.

VERSUS, julho/agosto 1978.

VIVER BAHIA, 1973-1975.

Livros, artigos e teses

ABREU, Haroldo. "A trajetória e o significado das políticas públicas: um desafio democrático". *Proposta,* n. 559, p. 5-15, dez. 1993.

AGIER, Michel. "Etnopolítica – a dinâmica do espaço afro-baiano". *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 22, p. 99-114, 1992.

AGEIR, Michel; CARVALHO, Maria do R. "Nation, race, culture: les mouvements noir et indigene au Brésil". *Cahiers des Amériques Latines,* n. 17, p. 107-124, 1994.

AGOSTINHO, Pedro. "Agostinho da Silva: pressupostos, concepção e ação de uma política externa do Brasil com relação à África". *Afro-Ásia*, n. 16, p. 9-23, 1995.

ALENCASTRO, Luís F. de. "Geopolítica da mestiçagem". *Novos Estudos*, n. 11, p. 49-63, 1985.

ALMEIDA, Antônio de. "Movimentos sociais populares: progressistas ou conservadores". *História e Perspectiva*, v.1, n . 1, p. 95-104, 1988.

ALMEIDA, Cândido M. de. "Política externa e nação em progresso". *Tempo Brasileiro*, n. 1, p. 40-64, set. 1962.

AMARAL, Rita de C. "O tombamento de um terreiro de candomblé em São Paulo". *Comunicações do ISER*, ano 10, n. 41, p. 89-92, 1991.

ARINOS, Afonso. "Entrevista". '100 anos de abolição – 0 negro hoje' –. *Suplemento Literário*, Belo Horizonte, ano XXII, n. 1.098, p. 13, 1998.

ANDREWS, George R. *Negros e brancos em São Paulo,(1888-1988)*. Bauru: Edusc, 1998.

AZEVEDO, Célia Maria M. de. "O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial". *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 30, p.151-162.

AZEVEDO, Thales de. *Democracia racial: ideologia e realidade*. Petrópolis: Vozes, 1975.

BAIRROS, Luiza. "Questão do negro: velhos mitos e novos desafios". *Revista Análise e Dados*, v.1, n. 4, p.113-15, 1992.

BAIRROS, Luiza. "Orfeu e poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil". *Afro-Ásia*, n. 17, p.173-186, 1996.

BACELAR, Jeferson. *Etnicidade. Ser negro em Salvador.* Salvador, Ianamá/Penba, 1989.

BALANDIER, Georges. *Antropológicas*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1976.

BARRETO, Vanda S. "Diferenciações raciais no mercado de trabalho". *Força de trabalho e emprego,* v.10, n. 1, p.29-33, 1993.

BARBOSA, Luiz S. "A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro". *Encontro de nações-de-candomblé*, Salvador, Ianamá/CEAO/CED, p. 69-72, 1984.

BASTIDE, Roger. “Manifestações do preconceito de cor”. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo.* Fernandes, F. e Bastide, R. (orgs.). São Paulo: Anhembi, 1955.

BIRMAN, Patrícia. “Impasses familiares”. *Estudos Afro-Asiáticos*”, n. 21, p.143-155, 1991.

BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos candomblés da Bahia.* Salvador: Edufba, 1995.

BRAGA, Júlio. *Fuxico de candomblé.* Feira de Santana: UEFS, 1998.

BROWN, Diana DeG. *Umbanda. Religion and politics in urban Brazil.* Michigan: UMI Reserch Press, Ann Arbor, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BURDICK, John. “Brazil’ black cousciouness movement”. *Report on the America – the black America 1492-1992*, v.XXV, n. 4, p.23-27, 1992.

CARDOSO, Ruth C. L. “A trajetória dos movimentos sociais*”.* Evelina Dagnino (org.) *Anos 90: política e sociedade no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, p. 81-90, 1994.

CARNEIRO, Edson. *Ladinos e crioulos.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARNEIRO, Edson. “O problema do negro. Visita à África”. *Cadernos Brasileiros*, p. 21-28, set./out. 1996.

CARNEIRO, Edson. *O quilombo dos palmares.* São Paulo: Editora Nacional, 1988.

CARVALHO, Inaiá M.M. de; LANIADO, Ruth N. “Transição democrática, políticas públicas e movimentos sociais”. *O Estado e as políticas públicas na transição democrática.* São Paulo/Recife: Vértice/Massangana, 1989.

CARVALHO*,* Maria do Socorro S. *Imagens de um tempo em movimento. Cinema e cultura na Bahia nos anos JK (1956-1961).* Salvador: Edufba, 1999.

CASTRO, Josué de. “O Brasil e o mundo afro-asiático”. *Revista Brasiliense*, n. 36, p. 9-15, jul/ago.

CASTRO, Nadya A.; BARRETO, Vanda Sá (org.). *Trabalho e desigualdades raciais.* São Paulo: Annablume/A Cor da Bahia, 1998.

CATÁLOGO DE ENTIDADES DE MOVIMENTO NEGRO NO BRASIL. *Comunicações do ISER,* n. 29, 1988.

CÉSAR, América L. “Projeto de formação de guias e guardiães do parque São Bartolomeu”. *Afro-Ásia*, n. 16, p. 161-168, 1995.

COHN, Gabriel. “A concepção oficial da política cultural nos anos 70”, *Estado e Cultura...*, p. 85-96.

CONSORTE, Josidelth G. “Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo”. *Faces da tradição afro-brasileira*. Jeferson Bacelar e Carlos A. Caroso (orgs.). Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 1999, p. 71-92.

CORRÊA, Norton F. “Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras”. PUC/SP, *Tese de Doutorado*, 1998.

COVIN, David. “Afrocentricity in movimento negro unificado”. *Journal of Black Studies*, v.21, n. 2, p.126-144, december 1990.

CRUZ, Manoel de A. *Alternativas para combater o racismo*. Salvador, Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, 1989.

CUNHA, Sílvio Humberto dos P. “As relações econômicas Brasil-Angola. 1975-1988”. *Dissertação de Mestrado*, UFBA., 1991.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando. Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DAGNINO, Evelina. “Os movimentos sociais e a emergência de uma nova cidadania”. *Anos 90*..., p.103-115.

DANTAS, Beatriz G. *Papai branco, vovô nagô*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEGLER, Carl N. *Nem preto nem branco. Escravidão e relações raciais no Brasil e nos EUA*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DZIDZIENYO, Anani. “A África vista do Brasil”. *Afro-Ásia*, n. 10-11, p. 79-97, 1970.

FALCÃO, Joaquim A. “A política cultural e democracia: a preservação do patrimônio histórico e artístico nacional”. *Estado e Cultura*..., p. 21-40 .

FÉLIX, João Batista de J. “Pequeno histórico do movimento negro contemporâneo”. *Negras imagens. Ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. Lilia M. Schwarcz e Letícia Vidor de S. Reis (orgs.), São Paulo: Edusp/Estação Ciência, 1996, p. 211-216.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classe*. São Paulo: Ática, 1978.

FERRETTI, Sérgio F. *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas*. São Luís: Edufma, 1986.

FERRETTI, Sérgio F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.

FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti.* São Luís: SIOGE, 1993.

FIGUEIREDO, Angela. "Novas elites de cor: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador". *Dissertação de Mestrado*, FFCH-UFBA, 1998.

FILHO, Ubaldo Marques P. *Turismo, realidade baiana e nacional.* Salvador: Bigraf, 1976.

FISCHLOWITZ, Estanislau. "Subsídios para a 'doutrina africana' do Brasil". *Revista Brasileira de Política Internacional*, ano III, n. 9, p. 82-95, março de 1960.

FORMIGLI, Ana Lúcia. "Apresentação". 'Parque Metropolitano de Pirajá: história, natureza e cultura'. *Coleção Cadernos do Parque*. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu, Editora do Parque, p. 11-17, 1988.

FRAGOSO, João Luiz R. "Notas sobre a política externa brasileira dos anos 50-70". *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 10, p. 5-30, 1984.

FRAGOSO, João Luiz R. "As reformulações na política externa brasileira nos anos 70". *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 5, p. 41-53.

FRANCO, Afonso A de M. "Portugal – Brasil – África". *Tempo Brasileiro*, 38/39, p. 63-72, jul./dez. 1974.

FRANCO, Itamar. "Congresso Afro-Brasileiro". *O negro no Brasil atual*. Brasília, 1980.

FRY, Peter . "O que a cinderela negra tem a dizer sobre a política racial no Brasil". *Revista USP*, n. 28, p. 122-135, 1989.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.* São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas.* São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

GONÇALVES, José Reginaldo S. "A sedução da autenticidade: meditações sobre os discursos do patrimônio cultural brasileiro". *Trabalho apresentado na XVIII Reunião da ABA,* Belo Horizonte, 1992.

GONZALEZ, Lélia. "The unified black movement: a new stage in black political mobilization". *Race, class and power* (Pierre-Michel Fontaine (org.). Los Angeles: University of California Center for Afro-American Studies, p. 120-134, 1985.

GUERREIRO, Goli. *A trama dos tambores – a cena afro-pop no meio musical de Salvador.* São Paulo: Editora 34, Coleção Todos os Cantos, 2000.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. "Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia:1940-1960". *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. "As elites de cor e os estudos de relações raciais". *Tempo Social*, v. 8, n. 2, p. 67-82, out. 1996.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

HAMILTON JR., Russel G. "The present state of african cults in Bahia". *Journal of Social History*, p.357-373, summer 1970.

HANCHARD, Michael. "'Americanos', brasileiros e a cor da espécie humana: uma resposta a Peter Fry". *Revista USP*, n. 31, p. 164-175, 1989.

HANCHARD, Michael. "Resposta a Luiza Bairros". *Afro-Ásia*, n. 18, p. 227-234, 1996.

HARRIS, Marvin. *Padrões raciais nas Américas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

HARRIS, Marvin et alli. "Who are the whites? Imposed categories and the racial demography of Brazil". *Social Forces*, 72, n. 2, p. 451-462, december 1993.

HASENBALG, Carlos. "Excepcionalidade do corriqueiro: as notícias sobre discriminação racial na imprensa". *Revista de Cultura Contemporânea*, p.75-88, 1978.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HASENBALG, Carlos. "Revisitando o projeto UNESCO: o negro no Rio de Janeiro". *Trabalho apresentado na XX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia,* Salvador, 14 a 18 de abril de 1996.

HELLWIG, David J. (ed*.) African-american reflections on Brazil's racial paradise*. Philadelphia: Temple Universitry Press, 1992.

IANNI, Otávio. *A idéia de Brasil moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LEACH, Edmund. *Cultura e comunicação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1981 .

LÉVI-STRAUSS. "A estrutura dos mitos". *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

LÉVI-STRAUSS. "Como morrem os mitos". *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1987.

LIMA, Vivaldo da C. "A família-de-santo nos candomblés jêje-nagôs na Bahia". *Dissertação de Mestrado*, UFBA, 1977.

LIMA, Vivaldo da C.; OLIVEIRA, Waldyr F. *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*. Salvador: Corrupio, 1987.

MACHADO, Mário B. "Notas sobre política cultural no Brasil". *Estado e Cultura...*, p. 5-20, 1984.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAIO, Marcos C. "A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos". *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeira: Fiocruz/CCBB, 1996, p. 179-193.

MAIO, Marcos C. "A história do projeto UNESCO. Estudos raciais e ciências sociais no Brasil". Iuperj, *Tese de Doutoramento*, 1998.

MARTINS, Carlos E. "A evolução da política externa brasileira na década 64/74". *Estudos Cebrap*, n. 12, p. 53-98, 1975.

MARX, Anthony. "A construção da raça no Brasil: comparação histórica e implicações políticas". *Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Jessé Souza (org.). Brasília: Paralelo 15, p.157-167, 1997.

MAUÉS, Maria Angélica M. "Questão negra/ projeto branco? Ou o pensamento negro no país do branqueamento". *Religião, política, identidade*. Josildeth G. Consorte e Márcia R. Costa (org.). São Paulo: Educ, p. 25-38, 1988.

MENDONÇA, Luciana Ferreira M. "Movimento negro: da marca da inferioridade racial à construção da identidade étnica". *Dissertação de Mestrado*, FFLCH-USP, 1996.

MICELI, Sergio. "O processo de "construção institucional" na área cultural federal (anos 70)". *Estado e Cultura*..., p. 53-83.

MITCHELL, Michael. "Blacks and the abertura democrática". Fontaine, Pierre-Michel (org.) *Race, class and power*... p. 95-119.

MONTES, Maria Lúcia. "Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia". *Raça e diversidade*. Lilia M. Schwarcz e Renato da S. Queiroz. São Paulo: Edusp/ Estação Ciência, p. 47-75, 1996.

MOORE, Lelbert L. "Out of Shadows. Black and Brown struggles for recognition and dignity in Brazil, 1964-1985". *Journal of Black Studies*, v.19, n. 4, p. 394-410, june1989.

MOVIMENTOS NEGROS E ESPAÇOS POLÍTICOS. Salvador, *Cadernos do Ceas*, n. 113, p. 30-41, 1988.

MUNANGA, Kabengele. "Construção da identidade negra: diversidade de contextos e problemas ideológicos". *Religião, política*..., p. 143-146.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias do. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. "Aspects of afro-brazilian experience". *Journal of Black Studies*, v.11, n. 2, p. 195-216, december 1980.

NEGRÃO, Lísias N. *Entre a cruz e a encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

O' DONNELL, Guillermo. "Reflexões comparativas sobre políticas públicas e consolidação democrática". *In: O Estado...*

O'LEARY, Brendam e MCGARRY, John (eds.). *The politics of ethnic conflict regulation. Case studies of protracted ethnic conflicts*. London/NY: Routledge, 1993.

OLIVEIRA, Waldir F. "George Agostinho B. da Silva (1906-1994): o fundador do Ceao". *Afro-Ásia*, n. 18, p. 265-74, 1996.

OLIVEN, Ruben G. "A relação Estado e cultura no Brasil: cortes ou continuidade?". *Estado e cultura...,* p. 41-52.

ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

PEREIRA, João Baptista B. "Racismo à brasileira*". Estratégias políticas de combate à discriminação racial*. Kabengele Munanga (org.). São Paulo: Edusp/Estação Ciência, p. 75-78, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Edusp, 1991.

PINHEIRO, Letícia. "Brasil, Portugal e descolonização africana (1946-1960)". *Contexto Internacional*, ano 4, n. 9, p. 91-112, jan-jun. 1989.

QUADROS, Jânio. "A nova política externa brasileira". *Relações Internacionais*, ano I, n. 3, p. 73-77, set/dez, 1978.

QUEIROZ, Jeová. "Memorial Zumbi: a história abre espaço para o primeiro herói negro das Américas". *Interior,* Revista Bimestral do Ministério do Interior, ano VII, n. 41, nov/dez 1981.

RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira (Política de relações de raça no Brasil)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RANGEL, Ignácio. "A África e outros novos mercados". *Tempo Brasileiro*, n. 2, p. 81-102, dezembro 1962.

REIS, Arthur C. Ferreira. "África e Brasil: relações e competições econômicas". *Revista Brasileira de Política Internacional*, ano VI, junho, p. 209-224.

REIS, Fábio W. "Mito e valor da democracia racial". *Multiculturalismo e racismo...*, p. 221-232, 1997.

REIS, Letícia Vídor de S. *O mundo de pernas para o ar. A capoeira no Brasil.* São Paulo: Publisher Brasil, 1997.

REIS, Letícia Vídor de S. "Negro em "terra de branco": a reinvenção da identidade". *Negras imagens: escravidão e cultura no Brasil*. Lilia K.M. Schwarcz e Letícia V. de S. Reis, (orgs.). São Paulo: Edusp:Estação Ciência, p. 31-53, 1996.

RIBEIRO, Darci. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil.* São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

RISÉRIO, Antonio. *Carnaval ijexá. Notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano.* Salvador: Corrupio, 1981.

RISÉRIO, Antonio. *Avant-garde na Bahia.* São Paulo: Instituto Lina Bo e P.M. Bardi, 199.

RODRIGUES, José H. *Interesse nacional e política externa.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

SALES, Fernando. "Defesa do patrimônio é incentivo à cultura". *Cultura*, ano 4, n.15, p. 46-57, out./dez. 1974.

SANSONE, livio. " A produção de uma cultura negra (Da cultura 'creole' à subcultura negra. A nova etnicidade negra dos jovens 'creoles' surinameses de classe baixa em Amsterdam)". *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 20, p. 121-134, 1991.

SANSONE, livio. "Racismo sem etnicidade. Políticas públicas e discriminação racial em perspectiva comparada". *Dados*, 41, n. 4, p. 751-783, 1998.

SANTOS, Deoscóredes M. (Mestre Didi) *História de um terreiro nagô.* São Paulo: Max Limonad, 1988.

SANTOS, Jocélio T. dos. "As imagens estão guardadas: reafricanização". *Comunicações do ISER*, n. 4, p. 50-58, 1987.

SANTOS, Jocélio T. dos. *O dono da terra. O caboclo nos candomblés baianos*, Salvador: Sarahletras, 1995.

SANTOS, Jocélio T. dos. "Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX". *Ritmos em trânsito. Sócio-antropologia da música baiana.* Livio Sansone e Jocélio T. dos Santos, (org.), São Paulo: Dynamis Editorial/ Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.BA., 1998.

SANTOS, Jocélio T. dos. " A mixed-race nation: afro-brazilians and cultural policy in Bahia, 1970-1990". *Culture and politics in nineteenth and twentieth-century afro-Bahia*, Hendrik Kraay (ed.). Armonk: M.E.Sharpe Inc., 1998, p. 117-133.

SANTOS, Maria Stella de A. *Meu tempo é agora.* São Paulo: Ed. Odudwa, 1993.

SANTOS, Micênio. "13 de maio, 20 de novembro: uma descrição da construção de símbolos raciais e nacionais". *Dissertação de Mestrado,* IFCS/UFRJ, 1991.

SARAIVA, José F. S. *O lugar da África. A dimensão atlântica da política externa brasileira(de 1946 a nossos dias).* Brasília: Editora UnB, 1996.

SCHILLING, Paulo. *O expansionismo brasileiro. A geopolítica do General Golbery e a diplomacia do Itamarati.* São Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda, 1981.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930.* São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SENNA, Orlando. "Preto-e-branco ou colorido. O negro e o cinema brasileiro". *Revista de Cultura Vozes*, ano 73, v. LXXIII, p. 51-66, abril 1979.

SENTIDO E PERSPECTIVAS DO GOVERNO KUBITSCHEK. *Cadernos do Nosso Tempo*, n. 5, p. 1-17, jan-mar, 1956.

SERRA, Olympio. "Questões de identidade cultural". *Produzindo o passado. Estratégias de construção do patrimônio cultural.* Antonio A. Arantes (org.). São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 97-123.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

SILVA, Agostinho da. "O nascimento do CEAO". *Afro-Ásia*, n. 16, p. 5-8, 1995.

SILVA, Alexandra de M. "Desenvolvimento e multilateralismo: um estudo sobre a operação pan-americana no contexto da política externa de JK". *Contexto Internacional*, v.14, n. 2, p. 209-39, jul/dez. 1992.

SILVA, Ana C. da. "Estudos africanos nos currículos escolares". *1978-1988. 10 anos de luta contra o racismo. Movimento Negro Unificado.* São Paulo: Confraria do Livro, 1988, p. 48-51.

SILVA, Jônatas C. da. "História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia". *1978-1988. 10 anos de luta contra o racismo...*, p. 7-17.

SILVA, Paula C. da. "Educação pluricultural e anti-racista em Salvador – algumas experiências nos anos 80 e 90". *Educação e os afro-brasileiros: trajetórias, identidades e alternativas.* Salvador, Série Novos Toques/Programa A Cor da Bahia, 1997, p. 133-152.

SILVA, Vagner G. da. *Orixás da metrópole.* Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SILVEIRA, Renato da. "Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente", *Escravidão & invenção da liberdade*, João J. Reis (org.), São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1988.

SILVEIRA, Renato da. "O jovem Glauber e a ira do Orixá". *Revista da USP*, n. 39, p. 88-115, 1998.

STAM, Robert. *Tropical multiculturalism. A comparative history of race in brazilian cinema and culture.* Durham and London: Duke University Press, 1997.

SOUZA, Marcos A. de. "Gênero e raça: a nação construída pelo futebol brasileiro". *Cadernos Pagu (* 'Raça e Gênero') , n. 6-7, p. 109-151, 1996.

TELLES, Augusto S. "Proteção do patrimônio histórico e artístico, monumental, móvel e paisagístico". *Cultura*, ano 7, n.27, p. 84-93, out/dez, 1977.

TELLES, Edward. “Who are the morenas?“. *Social Forces*, 73, n. 4, p. 1609-1611, june 1995.

TELLES, Vera da S. “Sociedade civil e a construção de espaços públicos”. *Anos 90...*, p. 91-102.

TOLAND, Judith D. (ed.) *Ethnicity and the state*. London: Transaction Publishers, Political and Legal Anthropology Series. v.9, 1993.

TOLEDO, Luiz H. de. *Torcidas Organizadas de Futebol*. São Paulo: Editora Autores Associados/Anpocs, 1996.

THOMAZ, Omar R. “Do saber colonial ao luso-tropicalismo: ‘raça e nação’ nas primeiras décadas do salazarismo”. *Raça, ciência e sociedade*. Marcos C. Maio e Ricardo V. Santos (org.). Rio de Janeiro: Ed. FioCruz, Centro Cultural Banco do Brasil, 1996, p. 85-106 .

TURNER, J. Michael. “A manipulação da religião: o exemplo afro-brasileiro”. *Cultura*, ano 6, n. 23, p. 56-63, out/dez, 1976.

VAINER, Carlos B. “Estado e raça no Brasil”. *Estudos Afro-Asiáticos,* n. 18, p. 103-118, 1990.

VALENTE, Ana Lúcia E. F. e GUSMÃO, Neusa M. M. “Movimentos sociais: os negros, cultura e resistência”. *Religião, política...*, p. 133-141.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edit./Ed.UFRJ, 1995.

WADE, Peter. *Race and ethnicity in Latin america*. London: Pluto Press, 1997.

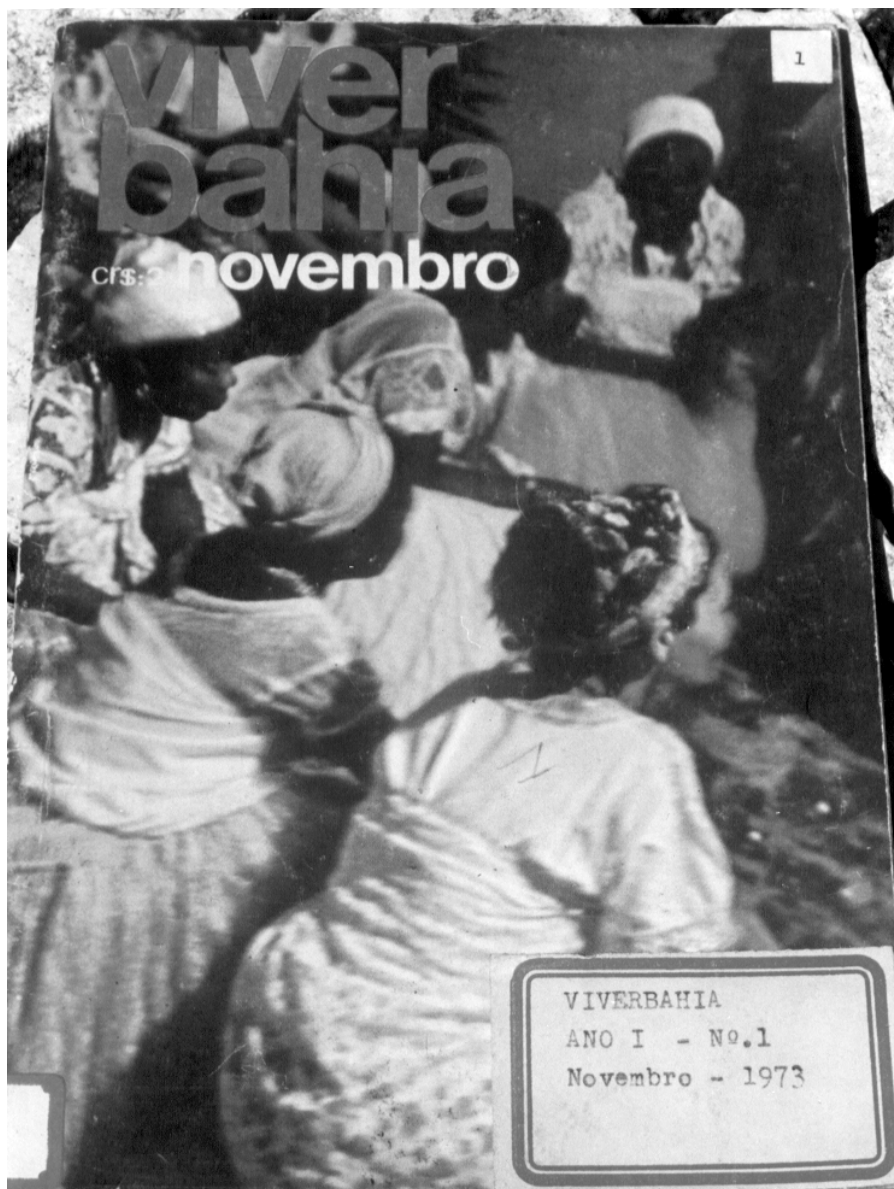
WRIGHT, Whinthrop. *Café com leche: race, class and national image in Venezuela*. Austin: University Texas Press, 1990.

1978-1988. 10 ANOS DE LUTA CONTRA O RACISMO. MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.

Viver Bahia, ano 1, n.1, 1973

Viver Bahia, agosto 1974

Viver Bahia, Setembro 1974

Jornal A Tarde 15/06/1973

Cuscuz e candomblé da Bahia na Export

Foi iniciada, ontem, no Iate Clube da Bahia, a XVIII Reunião da Comissão de Turismo Integrado do Nordeste, para seleção dos trabalhos e objetos que serão levados para vários países da Europa, por ocasião da Brasil-Export.

A capoeira, cuscuz e o candomblé baiano são alguns dos "ingredientes com que o Brasil vai temperar a sua presença na Brasil-Export, a ser realizada em novembro, na Bélgica", anunciou o Presidente da Embratur, Sr. Paulo Protásio.

LEVANTAMENTO

Um completo levantamento sobre a culinária nordestina será feito pelos órgãos de turismo, como também sobre o folclore e o artesanato, trabalho esse que permitirá a edição de cartazes, folhetos, etc., que constarão de uma campanha agressiva de promoção do Nordeste. A campanha será dirigida por 100 agentes de viagens, contratados pela Embratur.

Participaram da reunião técnicos de todos os Estados nordestinos e os Srs. Fildo Tavares e José Nogueira, da SUDENE. Pelo Banco do Nordeste do Brasil participa o Sr. Glauce Gondim e pelo IPHAN o Sr. Renato Soeiro.

Serão, ainda, elaborados roteiros turísticos da área, com vistas ao seu aproveitamento, incluindo algumas cidades localizadas na Transamazônica.

O programa de elaboração dos roteiros turísticos será iniciado imediatamente, através o Projeto TURSA, lançado pela EMBRATUR, que contará com susídios a serem fornecidos por órgãos de turismo de cada Estado.

PROJETO ROTUR

Foi apresentado durante a reunião o projeto ROTUR, que se propõe a dimensionar e potencializar os fundamentos básicos da sua constituição, dando-lhes vida e expansão, no contexto de uma dinâmica vigorosa de suas diretrizes. O projeto enfaixa vários ciclos de programações, consubstanciando normas de empreendimentos, promoções turísticas e também, de recursos humanos, de avaliação de custos e outros dados considerados essenciais pelos técnicos.

O PROJETO TURSA

Ao desembarcar, ontem, no Aeroporto Dois de Julho o Sr. Paulo Protásio disse que dentro de 20 dias os termos de viabilidade do projeto TURSA serão definidos, inclusive com as unificações das áreas de turismo do Rio de Janeiro a Salvador, dando, assim infra-estrutura à BR-101.

Declarou, ainda que o custo do projeto Tursa ainda não foi determinado acreditando ser superior a 5 milhões de cruzeiros. Ele veio a Salvador participar da assinatura do Covênio de Recuperação das Cidades Barrocas do Nordeste e da Primeira Convenção Regional da ABIH - Associação Brasileira da Indústria Hoteleira.

Jornal A Tarde 08/03/1975

Yaôs e axetãs nos jardins de Ondina

s jardins da residência do Governa-
r do Estado, em Ondina, tiveram on-
m um novo colorido: ao rosa das flo-
s e ao verde das árvores, o branco
s vestes das mães de santo que fo-
n almoçar com o Sr. Antônio Carlos
galhães e sua família e manifestar-
s a gratidão dos terreiros de can-
mblé pela carinhosa atenção com
que o Governador tratou as suas
e axetãs, isto é, as novas e velh
lhas de santo das seitas religios
África, remanescentes na Bahia
também estavam o Prefeito Clé
Andrade, Camafeu de Oxossi e D
Caymmi que foram envolvidos
ternura e pelo pitoresco da re
(Pág. 3).

Jornal A Tarde 22/04/1977

Babalorixá condecorada

● A babalorixá Olga de Alaketo foi uma das 250 pessoas condecoradas pelo Itamaraty. Ela recebeu a Ordem de Rio Branco, no grau de Cavaleiro, das mãos do General Golbery do Couto e Silva, Chefe da Casa Civil da Presidência. Trajando túnica azul-marinho e turbante claro, Olga foi apresentada ao Presidente Geisel pelo Ministro Azeredo da Silveira, em uma roda de pessoas da qual participavá o Presidente da Eletrobrás, Antônio Carlos Magalhães.

Olga de Alaketo é considerada, depois de Menininha do Gantois, uma das babalorixás mais famosas do Brasil, participando do terreiro que tem seu nome, no bairro de Luiz Anselmo.

Curioso: o Itamaraty nega-se a confirmar o critério em nome do qual ela foi apontada para receber a condecoração, mas indica quem aprovou sua escolha: o Conselho da Ordem de Rio Branco, integrado pelo Presidente Geisel, na qualidade de Grão-Mestre pelo Ministro Azeredo da Silveira, a nível de Chanceler e por mais três membros: os Chefes das Casas Militar e Civil, Generais Hugo de Abreu e Golbery do Couto e Silva e o Secretário-Geral do Itamaraty, Embaixador Ramiro Saraiva Guerreiro.

Olga participou da representação brasileira no último Festival de Arte Negra, na Nigéria, levando à capital daquele país ritos de seu terreiro baiano.

Bahiatursa, 1981

NIGHT IN BAHIA

*Bahia has brought from Brazil a very special show for the ASTA Congress. Be our guest! You are invited, not just to watch, but to live the spectacle yourself. On the program, there are presentations of "**capoeira**" - both a dance and a fight -, **samba** and **carnival**. And there is more besides! A typical cocktail party with **acarajé** (bean cake fried in african palm oil), **beiju** (a kind of biscuit made from manioc flour), brazilian chestnuts and tropical fruit drinks, famous "**batidas**" such as the passion fruit cocktail and lemon "**caipirinhas**". Come with us! Come and enjoy a show of magic and excitement. You will behold our most important popular celebrations and rich folklore. You will feel for yourself, the festive atmosphere of Bahia. And you will begin to understand why Bahia is known as the Land of Happiness!*

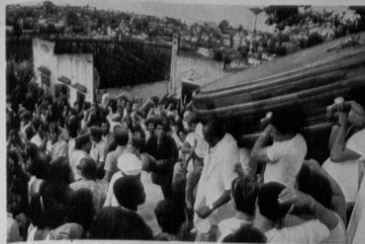
October II at 9.30 p.m
October 12 and 13
at 8.30 p.m.

Marina Park Hotel
340, Biscayne Boulevard
Miami
Tel.: (305) 371-4400

R.S.V.P.:
Stand of Brazil
at the ASTA Congress
(24 hours previously)

Revista Manchete 30/08/1986

rge Amado, de Antônio Carlos Magalhães e terá na filh

Revista Veja 20/08/1986

O caixão de Mãe Menininha nos braços do povo: devoção ecumênica

Religião

Memória reverenciada

A Bahia chora a morte de Mãe Menininha, grande dama de uma religião que já foi culto de escravos

A última vez em que o Brasil tinha visto um carro de bombeiros sair à frente de um grande cortejo fúnebre, sobre ele se encontrava o corpo do presidente Tancredo Neves. Na quinta-feira da semana passada, novamente um grande sepultamento foi puxado por um carro de bombeiros e em cima dele estava o corpo da baiana Maria Esco-

Dorival Caymmi, Caetano Veloso, Gilberto Gil e Maria Bethânia.

Se Mãe Menininha tivesse morrido quando se encontrava no auge de seus poderes de ialorixá, quarenta anos atrás, teria sido sepultada por um pequeno séquito de adeptos, provavelmente constrangidos por demonstrar sua fé em público, já que o candomblé constituía um assunto de polícia. Sua religião, trazida da África no porão dos navios negreiros, era perseguida pela polícia e operava na clandestinidade. As autoridades haviam baixado uma lei de silêncio que só valia para ela: os terreiros eram terminantemente proibidos de bater atabaques depois das 10 da noite.

A fim de fazer cumprir esse dispositivo, Pedro Azevedo Godilho, o temido ''Pedrito'', chefe de polícia de Salvador nos anos 20 e 30, invadia terreiros , violava lugares sagrados, apreendia objetos de culto, prendia mães e pais-de-santo por semanas a fio. ''O candomblé não passava de coisa de negro'', conta o antropólogo baiano Waldeloir Rego, apontado como a maior autoridade do país na religião. Ao morrer na semana passada, porém, Mãe Menininha teve tempo suficiente para assistir ao reconhecimento de sua fé como um fenômeno cultural emergente e para vê-la praticada à luz do dia. A velha senhora do Gantois, nome retirado da colina onde funciona seu terreiro, já perdera seus poderes de ialorixá há muito tempo, algo que, segundo os adeptos dos cultos, acontece com os veneráveis de sua religião depois de certa idade. Mas, um raro exemplo de unanimidade, foi enterrada como uma espécie de totem pelas mais influentes personalidades de seu Estado.

BATUQUES EM CABAÇAS — Mãe Menininha conquistou ampla admiração pelo exercício de uma qualidade muito familiar aos políticos: era uma mestra no jogo de alternar a conciliação e a resistência. Nunca se rebelou contra o poder, seja do Estado ou da Igreja Católica, que apoiava a perseguição ao candomblé, mas também jamais se rendeu. Como as autoridades proibiam bater

re ele se en-
e Tancredo
na passada,
ento foi pu-
e em cima
Maria Esco-
legendária
rta em Sal-
92 anos.
pulsionado
quase sem
Mãe Meni-
fenômeno
nbém sem
nenagem à
santo) do
r que con-
n culto re-
eitado por
e-de-santo
sua comu-
poder que
no sentido
ano Jorge
ninha, em
io lado de

Se Mãe Menininha tivesse morrido quando se encontrava no auge de seus poderes de ialorixá, quarenta anos atrás, teria sido sepultada por um pequeno séquito de adeptos,

lou contra o poder, seja do Estado ou da Igreja Católica, que apoiava a perseguição ao candomblé, mas também jamais se rendeu. Como as autoridades proibiam bater

O governador Durval no velório: os políticos erraram na cor do terno